
Digitized by Google

Die

Einleitung in die Philosophie

vom Standpunkte

der Geschichte der Philosophie.

Von

Ludwig Strümpell,

Professor an der Universität zu Leipzig.

Leipzig.

Verlag von Georg Böhme.

1886.

Der

Universität Dorpat

der Eröffnungsstätte
meiner philosophischen Lehrthätigkeit im Jahre 1845

mit dem Wunsche
einer noch langen Fortdauer ihres segensreichen Wirkens
im Dienste der höheren Geistesbildung

gewidmet.

Vorwort.

Dass die vorliegende Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie geschrieben ist, hat den Sinn, dass sie den Leser in die Systeme der großen Denker, die sich mit den Problemen der Philosophie beschäftigt haben, einführen, ihm die Arbeit derselben in Betreff der Grundfragen nach Inhalt und Methode erkennbar machen und die Fäden zeigen will, durch welche die Systeme historisch zusammenhängen.

Um dabei das eigene Nachdenken des Lesers nicht bloß anzuregen, sondern ihm auch eine bestimmte, von der Sache geforderte Richtung zu geben, habe ich auch eine Beurtheilung der dargestellten Lehren nebst einigen positiven Angaben meiner eigenen Ueberzeugung hinzugefügt.

Die Grundsätze, nach denen die Einleitung in die Philosophie von mir während einer nunmehr vierzigjährigen Lehrthätigkeit in öfterer Wiederholung vorgetragen ist, sind in den einleitenden Erklärungen dieser Schrift ausgesprochen. Darin wird der Leser auch angegeben finden, welche Aufgaben dem Vortrage dieses Theiles der Philosophie auf der Universität nach meiner Ansicht gestellt sind. Unter denselben ist eine der hauptsächlich-

sten, dass der Vortrag die Philosophie als eine der Werthschätzung und des Studiums der nach höherer Bildung strebenden Jugend würdige Wissenschaft soll erkennen lassen, ohne welche Werthschätzung die Philosophie in dem Verbande der Wissenschaften nicht fortbestehen, sondern allmälig absterben und nur als ein Stück früherer Denkgeschichte übrig bleiben wird.

Hat meine Arbeit auch nach dieser Seite etwas Nützliches geleistet, so werde ich mich darin ihrer besten Frucht zu erfreuen haben.

Leipzig, den 22. August 1885.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitende Erklärungen.

Erster Theil.

Die Fragen und Probleme, der Begriff, die Theile und die Unterscheidung der Hauptrichtungen der Philosophie.

Zweiter Theil.

Die Richtungen der theoretischen Philosophie.

Dritter Theil.

Die Richtungen der praktischen Philosophie.

Vierter Theil.

Einleitende Erklärungen.

Die Aufgaben und Zwecke der Einleitung in die Philosophie.

Die Einleitung in die Philosophie setzt voraus, daſs der Einzuleitende die Philosophie noch nicht kennt und noch nicht besitzt, sie aber kennen lernen und besitzen möchte. Sie ist deshalb vorzugsweise für die studirende Jugend, sonst aber auch für Jeden bestimmt, der über die eigenartigen Arbeiten der Philosophie unterrichtet und über das Hauptsächlichste, was zum Verständniſs ihrer Geschichte gehört, hinreichend orientirt sein will. Unter diesem Gesichtspunkte sollen zunächst die Aufgaben und Zwecke der Einleitung in die Philosophie angegeben und zugleich die methodologischen Grundsätze ausgesprochen werden, welche die vorliegende Abfassung geleitet haben.

Die Aufgaben und Zwecke der Einleitung in die Philosophie sind theils sachlicher, theils individueller oder subjectiver Natur. Die Aufgaben und Zwecke der letzteren Art empfangen ihre Besonderheit theils von dem Standpunkte Dessen, der in die Philosophie einleitet, theils von der Rücksicht, welche auf den Einzuleitenden genommen wird, theils von der Lage und den Umständen, in denen sich die Philosophie zur Zeit sowohl in ihrer eigenen Entwickelung, als auch in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Wissenschaften und überhaupt zum Kulturleben befindet. Selbstverständlich wirken diese drei Momente gleichzeitig auf einander ein

und bestimmen in ihrer Zusammenwirkung hauptsächlich die Tendenz, welche der Einleitende verfolgt.

Die Subjectivität des Verfassers einer Einleitung in die Philosophie kommt dabei, abgesehen von noch anderen Nebenumständen, vorzugsweise insofern zur Geltung, als dasjenige philosophische System, in welchem er seine eigene Ueberzeugung befestigt hat, auch das Maßgebende ist sowohl für den Inhalt, als auch für die Darstellung, die er für seine Einleitung in die Philosophie jeder anderen vorzieht. Wer ein Anhänger der Philosophie Kants ist, wird seine Einleitung in die Philosophie ganz anders abfassen, das heißt, eine andere Ansicht über die Aufgaben und Zwecke derselben haben, als Jemand, der ein Spinozist oder ein Anhänger Schellings ist. Hieraus entspringt freilich der Verdacht einer Einseitigkeit, welche nicht zu billigen ist und deshalb nach Möglichkeit wieder ausgeglichen werden muss. Dies geschieht dadurch, dass der Verfasser zwar seine eigene Ueberzeugung in ein helles Licht stellt, zugleich aber auch dasjenige, was andere philosophische Systeme betrifft, so weit und in solcher Abfassung zur Kenntniss des Einzuleitenden bringt, wie die historische Gerechtigkeit es fordert, und dann auch die Gründe hinzufügt, welche, seinem Dafürhalten nach, das Fremde zu verwerfen nöthigen. Auf diese Weise wird auch der Verfasser der vorliegenden Einleitung, der seine philosophischen Ueberzeugungen zum Theil durch das Studium der Leibnizischen und Kantischen Werke, sowie vorzugsweise durch Herbarts mündliche Vorträge und aus den von ihm veröffentlichten Schriften, zum Theil aber auch durch eine Umbildung und eigene Erweiterung des Empfangenen gewonnen hat, den Vorwurf der Einseitigkeit und befangener Parteilichkeit zu vermeiden suchen.

Dasjenige, was auf den Inhalt und die Darstellungsweise der Einleitung in die Philosophie aus der Rücksicht auf den Einzuleitenden bestimmend einwirkt, ist mannigfaltiger Natur.

Zunächst ist zu bemerken, dass, weil die Einleitung in die Philosophie im Allgemeinen, wie schon gesagt, vorzugsweise für

die studirende Jugend von Werth ist, deshalb sich bei ihr außer dem rein scientifischen Gesichtspunkte immer auch noch ein didactisches Motiv mit geltend macht. Aus diesem Grunde kann die Einleitung in die Philosophie die ganze Lösung ihrer Aufgabe nicht sowohl durch eine schriftliche Darstellung, als vielmehr besser durch den mündlichen Vortrag erreichen. Das, was unter diesem Gesichtspunkte beabsichtigt und bezweckt wird, läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen.

a. Die Einleitung in die Philosophie soll das Hauptsächlichste enthalten, was zum Verständniss der Geschichte dieser Wissenschaft nöthig ist.

b. Nicht der Stoff und eine Masse von Material, welches dem Gedächtniss einzuprägen wäre, ist das Wichtigste, was die Einleitung zu geben hat; vielmehr kommt es ihr besonders darauf an, das Nachdenken des Einzuleitenden anzuregen und ihm die Unentbehrlichkeit desselben fühlbar zu machen. Keine Wissenschaft ist weniger, als die Philosophie, eine Sache des Gedächtnisses, obwohl es in ihr Vieles zu lernen giebt, das behalten werden muss.

c. Zur Anregung des Nachdenkens sind die Fragen und Probleme, mit denen die Philosophie sich beschäftigt, im Speciellen anzugeben, die in ihnen liegenden Schwierigkeiten aufzudecken und die Motive des fortschreitenden Denkens hervorzuheben.

d. Die Philosophie verspricht am wenigsten einen unmittelbaren und handgreiflichen Nutzen. Sie ist vielmehr ihrer Natur nach dazu berufen, zur Befriedigung des reinen Forschungstriebes zu dienen und die Hochschätzung der Erkenntniss um der Erkenntniss willen aufrecht zu erhalten. Deshalb ist es eine ihr eigenthümliche Aufgabe, wenn auch jede andere Wissenschaft Aehnliches neben ihren praktischen Motiven wirksam machen kann, die uneigennützige wissenschaftliche Gesinnung zu vertreten. Auch diesen Zweck kann sie am besten nur in den mündlichen Vorträgen, die in sie einleiten, erreichen.

Aus der Berücksichtigung der Zeitlage der philosophischen Meinungen und des Verhältnisses der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und überhaupt zum Culturleben erwachsen der Einleitung in die Philosophie mehrere Aufgaben.

a. Zuerst kommt das Verhältniss zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften in Betracht, wie es der Geschichte derselben und den inneren Beziehungen beider Parteien entspricht. Es ist nachzuweisen, dass zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften ein immanentes Verhältniss besteht, das heißt, dass die letzteren geschichtlich zu der ersteren hingeführt haben und in ihren fundamentalen Begriffen noch jetzt immer zu ihr hinführen, sowie umgekehrt die Philosophie andere Wissenschaften zu ihrer Basis hat, also beide Seiten einander nöthig haben und sich ergänzen. Das Verhältniss zwischen Beiden wird namentlich misdeutet, wenn man es, wie es mitunter geschieht, zu einem Gegensatze zwischen Empirie und Speculation, zwischen Erfahrung und reinem Denken zuspitzt, was eben nur bei einer einseitigen und mit dem Gegenstande nicht hinreichend bekannten Auffassung möglich ist.

b. Ferner ist dabei die Verschiedenheit der Richtungen der Philosophie und der Einfluss, den dieselben auf das Culturleben ausüben, von Wichtigkeit. Unter diesen Richtungen sind immer besonders drei die einflussreichsten gewesen: der Skepticismus, der Materialismus und der Pantheismus.

Der Skepticismus kommt in unsrer Zeit vom wissenschaftlichen Standpunkte nur als eine pseudophilosophische Tendenz in Betracht. Bei manchen Halbgebildeten oder bei Personen, die gewisse Contraste in ihrem Innern nicht überwunden haben, ist er zu der Lebensmaxime des Pessimismus ausgeartet und gehört als solcher in die Culturgeschichte. Dennoch muss er einer genaueren Erörterung unterzogen werden, weil auch ein an sich ernstes Denken zu ihm öfter hingeführt hat und auch jetzt noch hinführen kann.

Dagegen sind der Materialismus und der Pantheismus, der

jetzt gewöhnlich Monismus genannt wird, auch in unsrer Zeit noch zwei philosophische Strömungen, die Manchen mit sich fortreißen. Gegen beide hat die Einleitung in die Philosophie Stellung zu nehmen und der Verfasser der vorliegenden Schrift wird dies von seinem gegnerischen Standpunkte aus in der Weise thun, wie er es in Rücksicht auf jugendliche Denker für angemessen erachtet.

c. Mit dem eben Gesagten hängt noch der Gedanke zusammen, dass die Philosophie, insofern sie mit sämmtlichen maßgebenden Begriffskreisen und durch diese mit den innerhalb der Culturentwicklung wirksamen Grundsätzen in Verbindung steht, sich in Betreff der letzteren muss angelegen sein lassen, die wahren Interessen der Cultur, das heißt, die höchsten Güter der schon erreichten und noch fortschreitenden Bildung zu vertreten und gegen die widerstrebenden feindlichen Tendenzen zu vertheidigen. Was hierbei scientifisch besonders in Betracht kommt, ist einmal das Verhältniss, das zwischen den drei Hauptgedankengruppen, nämlich den theoretischen, den ethischen und den theologischen, die Religion betreffenden Wissenschaften, stattfindet, und andrerseits betrifft es die Gegensätze, welche wiederum innerhalb jeder einzelnen der beiden letzteren Gedankengruppen selbst auftreten.

In erster Hinsicht hält der Verfasser dieser Schrift an dem Grundsatze fest, dass die Entscheidung über einen Widerstreit, der zwischen dem theoretischen Wissen einerseits und den ethischen und religiösen Wahrheiten andrerseits stattfindet, stets zu Gunsten der beiden letzteren ausfallen muss, weil die theoretischen Erkenntnisse immer problematischer Natur und in ihrem Werthe geringer sind, als die ethischen und religiösen. In der anderen Hinsicht ist seine Ueberzeugung, dass die Philosophie einerseits den Unterschied zwischen den bedingungslosen sittlichen Wahrheiten und den nur bedingten Werthbestimmungen des Wollens und Handelns nach dem Nutzen, nach vergänglichen Gütern und deren Genuss, überhaupt nach der Glückseligkeit festhalten und vertheidigen, und andrerseits die Religion, wie weit sie eine philosophische

Grundlage haben kann und hat, für das Schlussglied des Denkens ansehen muss, in welchem allein sich ein befriedigender Abschluss der philosophischen Doctrinen ermöglichen läßt. Der Verfasser hält es zur Zeit für äußerst wichtig, der auf die höheren Stufen der Bildung sich hinaufarbeitenden Jugend den Ernst dieser Aufgabe der Philosophie fühlbar zu machen und sie für die entsprechende Gesinnung zu gewinnen.

Die aus der Natur der Sache selbst entspringenden Aufgaben und Zwecke der Einleitung in die Philosophie werden zwar auch von der Subjectivität des Vortragenden beeinflusst, haben aber doch in allen Fällen eine gleiche Bedeutung. Sie können in drei allgemeinen Sätzen zusammengestellt werden.

a. Zuerst ist die Natur und Eigenthümlichkeit der Philosophie und das Specifische, wodurch sie sich von den anderen Wissenschaften unterscheidet, festzustellen, also der Begriff der Philosophie zu definiren. Es giebt eine große Anzahl von Definitionen der Philosophie und die meisten stimmen auch in gewissen Bestandtheilen mit einander überein. Die Realdefinition derselben muss aber aus demjenigen eigenthümlichen Verhalten des Denkens abgeleitet werden, durch welches das letztere in seiner Beschäftigung mit gewissen Fragen und Problemen allmälig ein philosophisches geworden ist. Die bisher aufgestellten Definitionen drücken nicht selten nur den individuellen Charakter eines einzelnen Systems aus, während es sich um das Wesentliche der Sache handelt, das nur dadurch gefunden wird, dass man von den der Philosophie seit ihrem Anfange bis jetzt zugetheilten Problemen ausgeht und das Verfahren des mit ihnen beschäftigten Denkens erwägt. Dabei wird auch die Entscheidung über noch andere von der Definition abhängige Fragepunkte gefunden werden.

b. Die zweite sachliche Aufgabe ist, die philosophischen Fragen und Probleme nach bestimmten Unterschieden so zu ordnen, dass, wenn man die Erörterung und Lösung derselben als mehr oder weniger ausgeführt denkt, sich daraus das Bild eines Systemes von Gedanken ergiebt, in denen die philosophische Erkennt-

niſs enthalten iſt. Man nennt dies die Angabe der Theile der Philoſophie. Dieſelbe hat nur dann Werth, wenn ſich daran die innere Gliederung erkennen läſst, welche das von Einem zum Andern fortſchreitende Denken ſich ſelbſt geben muſs, ſobald es die inneren und realen Abhängigkeiten und Beziehungen der Gedanken beachtet. Das Syſtem der Philoſophie iſt keine bloß der äußeren Ordnung und Ueberſichtlichkeit des Materials genügende Einrichtung, ſondern das Werk einer aus ſachlichen Motiven und zwingenden Gründen ſich ſelbſt organiſirenden Denkarbeit.

Der Inhalt der Philoſophie hat ſich, wie der jeder anderen Wiſſenſchaft, erſt allmälig vermehrt und auch erſt allmälig eine ſyſtematiſche Gliederung erhalten. Auch zeigt die Geſchichte der Philoſophie, daſs das logiſche Bedürfniſs für eine ſolche Gliederung nicht bei allen Philoſophen gleich ſtark geweſen und im Allgemeinen ſehr abweichend befriedigt worden iſt. Dieſer Umſtand hängt damit zuſammen, was für eine Definition der Philoſophie zu Grunde gelegt wurde.

Hieraus entſteht, wie für jeden Andern, ſo auch für den Verfaſſer dieſer Schrift die Berechtigung, diejenige Gliederung der Philoſophie zu empfehlen, die ihm der Natur der Sache am meiſten zu entſprechen und auch nicht bloß für die erſte Bekanntſchaft mit der Philoſophie, ſondern auch für den weiteren Betrieb derſelben am nützlichſten zu ſein ſcheint. Nichts iſt für den Philoſophirenden nachtheiliger, als wenn das Denken ſich gleichſam regellos auf einem durch nichts markirten Meere umherbewegt, das heißt, ſich mit nicht umgränzten allgemeinen Fragen beſchäftigt, von denen es nicht weiß, an welche Stelle ſie gehören, von welchen Vorfahren ſie abſtammen und welche Nachbarn ſie neben ſich haben. Die Einleitung ſoll die Philoſophie als ein gegliedertes Gedankenſyſtem zeigen, welches ſeine Feſtigkeit der inneren unter den Gliedern ſtattfindenden gegenſeitigen Abhängigkeit und Unterſtützung verdankt.

Unter allen Wiſſenſchaften hat die Philoſophie die an unterſchiedlichen Richtungen, in denen ſie ihre Aufgaben aufgefaſst und die Löſung derſelben geſucht hat, reichſte Geſchichte. Man macht

ihr dies nicht selten zum Vorwurf und schließt daraus auf die Schwäche ihrer Beweiskraft oder sogar auf einen gänzlichen Mangel an Berechtigung, wissenschaftlich zu existiren. Diese Urtheile sind unbegründet. Abgesehen davon, dass auch jede andere Wissenschaft, seitdem sie mehr sein wollte, als eine Sammlung einzelner Thatsachen, vielmehr auch das Verständniss derselben und ihres Zusammenhanges suchte, sich in diversen Denkrichtungen entwickelt hat, welche auch jetzt noch eine Einstimmigkeit ihrer Bekenner verhindern, liegt grade in der Vielheit der Systeme der Philosophie der Beweis ihrer eminenten Bedeutung. Selbst wenn die Philosophie nur eine geringe Anzahl allgemein giltiger und als solche anerkannter Wahrheiten entdeckt hätte, so würde sie doch wegen der weit über ihre Gränzen hinausreichenden wohlthätigen Wirkungen, die sie auf die Fortbildung nicht bloß der einzelnen Wissenschaften, sondern des wissenschaftlichen Denkens, der Erkenntnissbefähigung des Verstandes und der Geistescultur überhaupt ausgeübt hat und noch ausübt, die größte Aufmerksamkeit und Beachtung sowohl in der Litteratur, als insbesondere auch in den höheren Lehranstalten des Staates verdienen.

c. Aus dieser Thatsache erwächst der Einleitung in die Philosophie ihre dritte sachliche Aufgabe. Dieselbe hat nicht etwa einen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie zu geben, die vielmehr in die Gliederung des Systems überhaupt gehört, sondern die Einleitung soll aus dieser Geschichte die hauptsächlichsten Richtungen des philosophischen Denkens herausheben, die Motive derselben darlegen, sie ihrem Sinn und Geiste nach charakterisiren und auf diese Weise den Einzuleitenden in den Stand setzen, sich ein vorläufiges Urtheil über dieselben zu bilden. Der letztere Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, dass die Darstellung sich zugleich mit einer Kritik der betreffenden Richtungen verbindet, welche auf die wesentlichsten und für ein schließliches Urtheil maßgebenden Punkte hinweist.

In den genannten drei sachlichen Aufgaben ist der Einleitung in die Philosophie auch der Leitfaden für die Darstellung ihres

Materials gegeben. Sie wird von den Definitionen des Begriffes der Philosophie und dem davon Abhängigen, dann von der Gliederung des Systemes oder den Theilen der Philosophie und deren Zusammenhange, ferner von den hauptsächlichsten Richtungen der Philosophie nebst den nöthigen kritischen Bemerkungen über sie und zuletzt von demjenigen Theile handeln, in welchem die Philosophie den Abschluss ihrer Erkenntniss sucht.

Erster Theil.

Die Fragen und Probleme, der Begriff, die Theile und die Unterscheidung der Hauptrichtungen der Philosophie.

Erstes Kapitel.

Die Fragen und Probleme der Philosophie.

1. Um einzusehen, was die Philosophie ist, das heißt, was sie ihrem Begriffe nach bedeutet, kann man zunächst dasselbe Verfahren anwenden, von dem man gewöhnlich bei den Definitionen anderer Wissenschaften Gebrauch macht. Man giebt bestimmte Gegenstände an, mit denen die betreffende Wissenschaft sich beschäftigt, wie die Physik mit den allgemeinen Eigenschaften der Körper, den elektrischen Erscheinungen, der Wärme und dem Lichte, oder wie die Astronomie mit den Sternen, oder die Botanik mit den Pflanzen u. s. w. Ein solches Verfahren würde in Betreff der Philosophie so viel bedeuten, wie, dass man die concreten Fragen und Probleme angiebt, mit denen die Philosophie zu thun habe. Gehen wir auf dieses Verfahren ein, dann lassen sich folgende Gruppen von Fragen und Problemen der Art aufstellen.

2. Erste Gruppe. Was ist in der Welt und was ist das Seiende und Wirkliche? Was sind die Körper, die ich außer mir befindlich sehe und betaste, die sich in tausenderlei Formen, bald in Bewegung, bald in Ruhe, bald als todt, bald als lebendig darstellen? — Ist das, was in der Welt ist, der Zahl nach unendlich oder eine beschränkte Vielheit oder nur ein Einziges?

Ist es geworden oder nicht? — Was geschieht in der Welt und hat dieses Geschehen einen Anfang genommen oder nicht? Ist auch das Geschehene nur eine endliche Summe von Ereignissen oder nicht? — Wie ist das, was in der Welt jetzt ist und geschieht, geworden aus dem, was in der Welt vor dem Jetzt war und geschah? Oder ist der Inhalt der Welt nur eine Summe von Dingen, die bloß neben einander stehen, und eine Summe von Ereignissen, die bloß nach einander folgen? Oder giebt es zwischen den Dingen hier und den Dingen dort, der Begebenheit hier und jetzt und der Begebenheit dort und vorher einen Zusammenhang? — Wenn es einen Zusammenhang zwischen den Dingen und zwischen den Ereignissen und zwischen diesen und jenen giebt: wie hängt das Geschehene unter sich und mit dem, was ist, zusammen? Wie kann überhaupt Etwas geschehen, was noch nicht war? Kann Etwas auf ein Anderes wirken und dieses von jenem leiden? Wie ist überhaupt, wenn es einen wirkenden und leidenden Zusammenhang oder mit anderen Worten eine Causalität, ein Ursachverhältniß, unter den Dingen und Ereignissen giebt, ein solches Verhältniß zu denken? — Wenn es Zusammenhänge des Wirkens und Leidens oder Ursachverhältnisse unter den Dingen und Ereignissen giebt: haben dieselben eine Regel, ein Gesetz in sich, und was heißt ein Naturgesetz? — Führt der Zusammenhang von Ding zu Ding, von Veränderung zu Veränderung rückwärts zu einem Ersten und Letzten, woraus die Dinge und die Begebenheiten und die Erde und die ganze Welt geworden sind, und was kann dasselbe sein? Oder aber giebt es ein solches nicht? — Ist die Welt unendlich im Raum und unendlich in der Zeit, oder hat sie Gränzen im Raum und in der Zeit? — Was ist der Raum selbst? Was ist die Zeit selbst? Was ist die Bewegung und die Ruhe? — Was bestimmt den Anfang der Begebenheiten, wenn es einen solchen gegeben hat, und ihren Fortlauf? Ist es das Schicksal? Ist es ein absolutes Werden? Oder sind es Kräfte irgendwelcher Art, die aus einem Chaos ein Geordnetes und Gesetzliches machten? —

Wohin, zu welchem Ziele wälzt die Geschichte der Welt sich fort? Oder hat die Welt kein Ziel und keinen Zweck, sondern ist sie, weil sie ist? —

3. Zweite Gruppe. Wie entspringt und entwickelt sich der Inhalt meines eigenen, inneren, bewusſten Lebens, von dem ersten Zustande eines dunkeln Gefühls an bis hinauf zu der Klarheit und Deutlichkeit meines Selbstbewusstseins? — Was ist das Gefühl, das mich als Freude oder Schmerz erfüllt, was die Begehrung, das Wünschen, Fürchten, Hoffen und Sehnen, das Streben und Wollen, das mich in meinem Innern von einem Zustande zum andern forttreibt und mich befähigt, mich zu bewegen und Veränderungen in mir und um mich hervorzubringen? — Was ist das farbige Bild, das ich sehe, der Ton, den ich höre, die Erinnerung, die mir das Frühere und das Abwesende vergegenwärtigt, die Phantasie, die mich in einer unwirklichen Welt umherführt, der Begriff und der Gedanke, den ich denke, die Idee, die mich begeistert und erhebt? Wer bin ich selbst und was ist mein Ich? — Bin ich selbst nur ein Gedanke oder aber das Wissen eines wirklichen und eigenen Wesens von sich selbst? Bin ich in meiner Natur und Wesenheit ein Geist, eine Seele? oder giebt es so Etwas nicht? — Wenn es keine Seele giebt: auf welchen Grund und Boden soll ich die Gesammtheit dieser inneren Ereignisse verlegen und wie wachsen sie aus ihm heraus? Ist es der Leib, diese körperliche Masse, aus dem mein bewusstes Leben und meine Ichheit, mein Selbstbewusstsein hervorgeht? und wie geht es aus ihm hervor? — Wenn ich ein Theil der Welt bin: bin ich dann auch ein nothwendiges Product der Welt und ebenso, wie diese, eine mit Nothwendigkeit bestimmte Abfolge von Zustand zu Zustand, von Ereigniss zu Ereigniss, ein Naturvorgang, wie das Wachsen einer Pflanze oder eines Thieres oder wie der zeitliche Ablauf irgendwelcher Naturbegebenheit? Oder aber bin ich in meinem Wesen zum Theil auch herausgerückt aus der Kette der Naturveränderungen und bin ich der Träger einer Kraft, die nicht mehr bloß mechanisch, wie ein Druck oder Stoß, sondern mit Frei-

heit, das heißt, sich selbst bestimmend wirkt? Und wie ist eine frei wirkende Causalität zu denken, wenn es eine solche giebt? — Wie aber hängt dann, wenn nicht mein Leib, sondern eine unkörperliche Seele der Sitz meines inneren Lebens ist, die letztere empfindend, vorstellend, denkend, wollend und handelnd mit dem Leibe und durch ihn mit der Außenwelt zusammen, und wie kann umgekehrt der Leib wiederum auf die Seele wirken und ihr Kunde von sich und von der Außenwelt geben? — Oder aber ist es nur ein Traum, eine Einbildung, ein Wahn, daſs ich mich selbst von meinem Leibe unterscheide als ein Eigenes und für sich bestehendes Wirkliches? Wird mein Selbst, mein Ich, das Bewuſstsein von dem Leibe und von mir auch zerfallen, wenn der Leib zerfällt, und alle Erinnerung und alles Denken erlöschen? Oder aber wird mein Selbst fortbestehen mit seinem eigenen Inhalt? Wo werde ich dann bleiben und wie werde ich dann fortleben: was darf ich hoffen? —

4. Dritte Gruppe. Woher stammt das Bewuſstsein der Unterschiede und was bedeuten sie, daſs ich das Eine dem Andern vorziehe, das Eine schön, das Andere häſslich finde, das eine Wollen und Handeln gut, das andere böse, das eine gerecht, das andere ungerecht, das eine ehrenwerth, das andere verächtlich, die eine persönliche Eigenthümlichkeit und Charakterbestimmtheit als eine Tugend, die andere als ein Laster und eine Sünde, das Eine als ein Erlaubtes oder als eine Pflicht, das Andere unerlaubt oder pflichtwidrig, den einen Zustand und den einen Besitz als ein erstrebenswerthes Gut, den anderen als ein zu fliehendes Übel denke und beurtheile? — Woher entspringt die innere Stimme in mir, die mich mahnt und antreibt oder mich zurückzieht, die mich lobt oder aber tadelt, die mir bald ein unerbittliches Du sollst, bald ein unabweisbares Du sollst nicht zuruft? — Was bedeutet mein Schuldbewuſstsein und das Gefühl der Reue und das Bedürfniſs der Sühne und Buße, die ich zwar zu umgehen versuche, denen ich aber schließlich doch nicht entgehen kann? — Sind die Schrecken des Gewissens ebenso nur

ein kindischer Wahn, wie der Seelenfrieden, der mich beglückt? — Ist das Streben nach dem Besseren und Vollkommneren nur eine selbst ersonnene Last oder aber ist es ein unabweisbares Gebot, das sich auf die Wahrheit und Würde der Idee einer unendlichen Vervollkommnung beruft? Giebt es ein wirkliches Ziel und hat mein Leben, wie das der Menschheit überhaupt, einen höher liegenden Zweck, der gewollt und erstrebt und nach dem gehandelt und dessen Gegentheil vermieden und bekämpft werden soll? Allgemein: giebt es ewige sittliche Wahrheiten, ein absolut Gutes, ein unwandelbares Schönes, oder aber nicht, sondern sind auch diese Ideen nur Wahngebilde einer kranken Phantasie? —

5. Vierte Gruppe. Was ich auch erkannt haben mag in Betreff der bisher aufgeworfenen Fragen und Probleme, so weiß ich doch noch nicht, ob dadurch der ganze Inhalt der uns bekannten Welt aus sich selbst begriffen, den Thatsachen volle Genüge geschehen und auch mein Vernunftbedürfniss dadurch ganz befriedigt sein würde. Ist es nicht auch eine Thatsache, dass das Geschehen in der Natur einen gesetzlichen Gang zu befolgen scheint, der mit den Gesetzen meines Denkens zusammenstimmt, so dass das, was denkunmöglich ist, auch nicht wirklich und nicht naturnothwendig sein kann? Folgen nicht diesem Gesetze der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein ebenso die kleinsten Körper auf der Erde, wie die großen Massen der Planeten im Weltraum? Woher kommt diese Zusammenstimmung? — Hat nicht ferner der Verstand des Menschen allmälig ein System von Begriffen entdeckt, die neben und über einander sich ordnen und das er wie ein Netz über alle Dinge ausspannt und in welchem jede Masche gleichsam ein Haus ist, worin immer nur ganz bestimmte und keine anderen Dinge gefangen sind? Sind nicht auch diese Begriffe und deren Ordnungen gleichfalls Regeln und Normen, nach denen der Bau der todten und lebendigen Wesen ausgeführt ist? — Ziehen nicht ferner die Formen der lebendigen Dinge, die wir Systeme von einem Zwecke dienenden Werkzeugen oder Organismen nennen, mein Auge unwiderstehlich auf sich hin und erzeugen die Bewunderung

ihrer Schönheit und das Erstaunen meines Verstandes über ihr Dasein? Erfüllt mich nicht der Anblick des Sternenhimmels in seiner Tiefe ebenso mit dem Gefühl der Demuth, wie mit dem der Erhebung vor seiner Majestät? — Weisen nicht unzählige Fälle auf allen Gebieten des organischen Lebens auf eine Kette von Wirkungen und Ursachen hin, in welcher das, was noch nicht ist, angedeutet wird in dem, was schon ist, und die den Verstand nöthigen, einen Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken, das heißt zwischen Gedanken der Zukunft und dem Wissen von der Gegenwart anzuerkennen? Enthalten nicht die Ausgestaltungen der Fortbildung des Menschengeschlechtes, wie die Stamm- und Sprachgemeinschaft, wie Ehe und Familie, das lokale Gemeinwesen, das staatliche Zusammengehören, die deutliche Bestimmung, auch auf dem Gebiete des Geisteslebens theils innere persönliche Zwecke, theils Zwecke des gesellschaftlichen Lebens zu erfüllen? Ist nicht das Dasein nicht bloß der organisirten Materie, sondern noch mehr auch das Dasein des Verstandes und der Vernunft selbst ein Räthsel, das durch seine Wunderbarkeit zur Lösung reizt? Ist dieses Alles nun, was, wie es scheint, unabweisbar einen intellectuellen, das heißt, einen von darüber stehenden Gedanken und machtvollen Ideen abhängigen Charakter der Welt ausdrückt, aus dem bloßen Dasein irgend eines als einmal vorhanden angenommenen Inhaltes der Welt und einer bewusstlosen Wechselwirkung seiner Theile denkbar, ableitbar, verständlich und begreiflich, oder aber nicht? Oder würde es verständlich dadurch, wenn ich dächte, dass auch Alles, was von den Gesetzen, den logischen Ordnungen, den Schönheiten der Welt, von der Zweckmäßigkeit in den lebenden Organismen, von den Ausgestaltungen des Menschenbewusstseins zu würdigen und werthvollen Lebensformen, von dem Verstande und der Vernunft geredet wird, nur das Phantasma eines selbst nur als das zufällige Werk blinder Naturabläufe existirenden Zuschauers sei? Würde aber auf diese Weise eben auch die Existenz eines solchen Zuschauers selbst verstanden, denkbar und begriffen sein? Oder aber ist ein solcher Gedanke ein Irrthum, wie

es undenkbar erscheint, dass aus den Bewegungen der Dinge auch die Wissenschaft von den Gesetzen der Bewegung, aus dem Erzittern unzähliger Elementartheile auch die Theorie dieser Erzitterungen, aus den Anziehungen und Abstoßungen derselben auch die Chemie geworden sei? Ist es vielmehr richtiger, aus dem intellectuellen Charakter der Welt auf einen, ihm entsprechenden, wesenhaften Grund zu schließen und weder den Inhalt der Welt sich selbst mit einem immanenten Werden zu überlassen, noch ihm ein Chaos, noch einen Zufall, noch ein Schicksal, noch irgend welche blind wirkende Kräfte zuzugesellen, sondern ihm ein schöpferisches Princip voranzustellen, von dem nicht bloß das Dasein und Wirken der Welt herrührt, sondern in dessen Gewissheit auch unser Wissen erst seine Sicherheit und alle Wahrheiten erst ihre Giltigkeit finden können? Wenn diese Folgerung wahr ist: wie ist dann die Idee dieses Wesens und sein Verhältniss zu der Welt, sowie zu der Geschichte des Menschen und der Menschheit überhaupt näher zu bestimmen, und ist dies auch mit Sicherheit bestimmbar? Oder aber ist mit der Idee dieses Wesens auch die äußerste Gränze des möglichen Wissens erreicht und verläuft das Denken von da an in die Formen des Glaubens? — Diese bedeutungsvollen und unter einander zusammenhängenden Fragen sind es, die man gewöhnlich die nach dem *Dasein Gottes* oder überhaupt die *religiösen* nennt: *was darf und soll ich glauben?* —

6. *Fünfte Gruppe.* Macht sich auch das Verlangen nach einer endgiltigen Entscheidung über die aufgeworfenen Fragen fühlbar und drängt sich auch das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrthum als eine unabweisbare Thatsache hervor: so fragt es sich doch, ob und wieweit jenes Verlangen auch wirklich zu befriedigen und dieser Unterschied auch wirklich ein wesentlicher und giltiger sei? Kann ich denn überhaupt Etwas erkennen und wissen? oder aber ist Wissen und Nichtwissen ein flüssiges Gemisch von Ja und Nein, von denen das Eine ebenso berechtigt ist, wie das andere, so dass im Grunde nur der *Zweifel* in jedem Falle das Berechtigte ist? — Und wenn es doch ein

Erkennen und Wissen giebt, welches sein Gegentheil als eine Unwahrheit ausschließt: wo nimmt es seinen Anfang und wo hat es seine Schranke und Gränze? Was begründet den Unterschied zwischen Meinen, Glauben und Wissen und worin besteht er, und in welchen Zuständen des Bewusstseins kommt ein Erkennen und Wissen zu Stande? Geschieht dies in der Thätigkeit der Sinne, in der Wahrnehmung und Anschauung, oder in der Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft, oder im Gefühl oder in einer inneren Anschauung oder durch eine höhere, aus einer anderen Welt stammende Offenbarung oder in dem Zusammenwirken von diesem Allen? Und wird das Erkennen nicht auch durch die Natur des Gegenstandes mit bedingt, dessen Erkenntniss gesucht wird? Was also ist das, was erkannt und gewusst werden kann, und was nicht? Wie kann ich insbesondere Etwas erkennen, das nicht ich selbst bin, sondern das ein Anderes ist, als ich? Kann eine Wahrnehmung, eine Anschauung, eine Vorstellung, ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluss, also überhaupt irgend ein Inhalt oder irgend ein Vorgang oder irgend eine Thätigkeit in mir identisch sein oder übereinstimmen mit demjenigen, was entweder als ein Gegenstand oder als ein Vorgang oder als eine Thätigkeit *außer mir* ist? Oder ist solche Identität und Uebereinstimmung nicht gemeint, wenn vom Erkennen und Wissen eines Anderen die Rede ist, und was also ist dann die wahre Bedeutung dieser Wörter? — Gesetzt, man wüsste dies, und es gäbe also unveränderliche Wahrheiten: worin bestehen die Bedingungen, unter denen das Denken sie von den Irrthümern abscheidet, und worin besteht das Denkverfahren, wodurch es sie findet? Und wenn sie gefunden sind und es also wahre Erkenntniss giebt: woher nehmen die Wahrheiten, die als solche doch immer nur in einzelnen und besonderen Denkacten, wie es scheint, erreicht werden können, ihre *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*, das heißt, worauf gründet sich ihr *ideales* Recht, für *alles* und *jedes* Denken und für *alles* und *jedes* Gedachte giltig zu sein, und *jedes Denken*, das sie *denkt*, zu *nöthigen*, so und nicht anders zu denken? Alles zusammengefasst entsteht die Frage: *was kann ich wissen?*

Zweites Kapitel.

Die Definitionen des Begriffes der Philosophie.

7. Das Denken, welches sich mit so vielen Fragen und Problemen beschäftigt, wie im vorigen Kapitel ausgesprochen sind, wird auch in denselben mehrere verschiedene Motive entdecken, die Philosophie zu definiren. Jede von solchen Definitionen darf eine gewisse Berechtigung und eine theilweise Wahrheit beanspruchen. Deshalb ist es zweckmäßig, zunächst die Motive der Art hervorzuheben und Beispiele von daraus abgeleiteten Definitionen hinzuzufügen. Alsdann soll aber diejenige Definition aufgestellt werden, die der Verfasser von seinem Standpunkte anderen ähnlichen Versuchen vorzieht. Selbstverständlich wird bei allen Definitionen dieser Art vorausgesetzt, daſs eine mehr oder weniger zutreffende Beantwortung der genannten Fragen und eine mehr oder weniger vollständige Lösung der Probleme dem Nachdenken überhaupt möglich sei, daſs aber nicht etwa diese Möglichkeit ganz geläugnet und die Ansicht, dergleichen Fragen seien unbeantwortbar, das heißt, die Philosophie sei keine Wissenschaft, oder gar die Ansicht angenommen werde, daſs es überhaupt gar keine Wissenschaft gebe, sondern nur der Skepticismus berechtigt sei.

8. Als ein erstes Motiv läſst sich hervorheben, daſs in den genannten Fragen und Problemen kein Gegenstand äußerer oder innerer Wahrnehmung, also kein Körper, kein physikalischer Vorgang, kein historisches Ereigniſs, kein einzelner geistiger Zustand u. s. w. genannt wird, der als solcher seiner Beschaffenheit oder Form oder seinem Verhalten nach beobachtet werden solle, sondern daſs immer der Begriff und die Denkbarkeit, Wahrheit, Giltigkeit der aus Begriffen entstehenden Urtheile und Schlüsse das ist, worauf die Frage hinzielt. Allgemein gesagt: ein specifisches Merkmal der Philosophie wird darin erblickt, daſs sie eine Wissenschaft sei, welche Erkenntniſs aus bloßen Begriffen sucht. Hiernach

wird sie als speculative Wissenschaft von der empirischen Wissenschaft, welche Erkenntniss aus der Erfahrung und Geschichte, und von der Mathematik unterschieden, welche zwar auch Erkenntniss aus Begriffen, aber verbunden mit Anschaulichkeiten, also Erkenntniss aus der Construction der Begriffe oder mit Anwendung der letzteren auf Anschauung, hervorbringt. Diese von Kant gegebene Definition hängt außerdem mit einer ihm eigenen Auffassung des menschlichen Erkenntnissvermögens zusammen.

9. Ein zweites Motiv zu einer Definition ergiebt sich, wenn mit dem Unterschiede zwischen Erfahrung und Speculation oder, anders ausgedrückt, zwischen den Begriffen, durch welche Sinnliches oder aber nur Denkbares, Uebersinnliches gedacht wird, das Bewusstsein der Würde und des Werthes des Gedachten sich verbindet und in Folge davon die Erkenntniss desselben als allein den höchsten Interessen der Vernunft entsprechend angesehen wird. Auch dieses Motiv hat Kant benutzt, der unter solchen bloß denkbaren, übersinnlichen Gegenständen vor allen anderen drei, nämlich Gott, Freiheit des Willens und Unsterblichkeit der Seele als diejenigen hervorhob, über welche zu entscheiden die vorzüglichste und alle übrigen in sich vereinigende Aufgabe der Philosophie sei.[1])

---

1) Kants sämmtliche Werke von Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, Th. 3, S. 185: „Philosophie ist das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriff ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Die Philosophie nach dem Weltbegriff (in sensu cosmico) kann man auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unsrer Vernunft nennen, so ferne man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Das Feld der Philosophie in diesem Sinne lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?" Dasselbe wird mehr ausgeführt im 2. Theil, in der Kritik der reinen Vernunft, S. 641 u. f. Hier heißt es auch S. 615: „Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Die ganze

10. Wenn das Denken als solches der sinnlichen Wahrnehmung, überhaupt der Erfahrung gegenüber deshalb vorzugsweise beachtet wird, weil Alles, was ist und geschieht, sich der Entscheidung des Denkens über die Denkbarkeit oder Undenkbarkeit desselben zu unterwerfen habe, so wird dieser Umstand ein drittes Motiv, ihm entsprechend die Philosophie zu definiren. So geschah es durch Christian Wolff. Die Philosophie ist scientia possibilium, quatenus esse possunt, das heißt, die Wissenschaft, welche über die Wirklichkeit des logisch Möglichen durch Nachweis der Gründe entscheidet, aus denen man einsieht, warum die vorhandenen Dinge und Ereignisse sind und geschehen. Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint vel fiant. Daher: cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur.[1])

11. Der Gedanke, dass über Alles, was ist und geschieht, das Denken zu entscheiden habe, insofern das letztere immer erst einen hinreichenden Grund müsse angeben können, der einem vorhandenen Dinge oder Ereignisse das Recht der Existenz gewährt, läst sich auch so ausdrücken, dass das, was vom Standpunkte des Denkens der Grund eines Dinges oder Ereignisses genannt wird, vom Standpunkte der Wirklichkeit die Erkenntniss der Ursache des Einen und des Andern sei. Wird in derselben Richtung noch dazu genommen, dass, wer die Ursachen der Dinge und Ereignisse zu erkennen strebe, auch bis zu der Erkenntniss der letzten Ursachen fortschreiten müsse, und auf diesem Wege die Erkenntniss des Wesenhaften und des Zusammenhanges alles Wirklichen zu erreichen hoffen dürfe: dann läuft dies in eine vierte Definition zusammen, welche die Philosophie für die Wissenschaft der letzten Gründe und Ursachen oder der Principien alles Wirklichen erklärt. Diese Definition ist sehr gebräuchlich.[2])

Zurüstung der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf diese drei Probleme gerichtet."

1) Philosophia rationalis, Frankfurt u. Leipzig, 1732, § 4 u. 6.

2) Auch Überweg hat sie in seinem Grundriss der Geschichte der

12. Gewinnt der Gedanke, daſs bei der Entscheidung aller philosophischen Fragen und Probleme, sie mögen Thatsächliches oder bloß Denkbares betreffen, es nur von der Natur des Denkens abhänge, ob ein Wissen und eine Erkenntniſs zu Stande komme, das Uebergewicht, so steigert sich derselbe möglicher Weise bis zu dem Extrem, daſs das Denken befähigt sei, eine Wissenschaft nach Inhalt und Form aus sich selbst zu erzeugen, welche die Wissenschaft an sich, das heißt, die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt und als solche die begründende Wissenschaft aller Wissenschaften sei, die aus ihr als ihrem Grunde gleichfalls nach Inhalt und Form sich ableiten. Diese extreme Richtung, welche für den Verlauf der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant mit entscheidend geworden ist, weil sie die Meinung, alles Wissen und Erkennen müsse aus einem einzigen Princip (Begriff, Gedanke, Grundsatz) abgeleitet werden, aufregte und befestigte, drückt sich in der Definition J. G. Fichte's aus, der die Philosophie schlechthin Wissenschaftslehre nennt.[1])

13. Während diese fünfte Definition das allein Maßgebende der philosophischen Erkenntniſs in dem Verhalten des Denkens erblickt, ohne Berücksichtigung einer davon unabhängigen, selbstständigen Wirklichkeit, welche auch für das Denken maßgebend sein könnte, läuft eine andere Richtung von dem Unterschiede zwischen dem in der Erfahrung gegebenen, bloß scheinbaren, unselbstständigen, vorübergehenden, abhängigen Dasein und einem an sich Wesenhaften, absoluten Wirklichen aus, von dem jenes herrührt. Sobald hiermit die Meinung sich verbindet, daſs jene von Fichte angegebene Wissenschaftslehre sich so nach Inhalt und Form gestalten lasse, daſs durch diese Gestaltung des Denkens zugleich die Wissenschaft von der Ausgestaltung alles bloß vorübergehend und relativ Seienden aus dem einen absoluten Seienden erreicht werde:

Philosophie, Berlin 1876, § 1 allen anderen Definitionen vorgezogen: Die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

1) Joh. Gottl. Fichte's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Im. Herm. Fichte, Berlin 1845. Band 1. S. 27: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“.

dann ergiebt sich eine sechste Definition, welche der Grundgedanke in dem System Wilh. Friedr. Hegels ist und sich in dem Satze aussprechen läßst: die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialectischer Entwicklung oder die Philosophie ist die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.[1])

14. Die beiden zuletzt genannten Definitionen hängen mit einem aus den philosophischen Fragen und Problemen vor allen andern hervorgehobenen, als Princip oder einziger Ausgangspunkt gedachten Begriffe zusammen: Fichte nahm dazu den Begriff des Ich, Hegel den Begriff des einen für alles Relative, das heißt, für alle Erscheinungen geltenden Absoluten. Eine solche Bevorzugung eines Begriffes vor den anderen, sowie die Voraussetzung, dafs alles mögliche Wissen und Erkennen oder auch alles mögliche relative Daseiende nur aus einem einzigen, absoluten Princip herstamme, kann als unzulässig zurückgewiesen, und statt dessen ein Angriffspunkt für das Nachdenken in jedem Begriffe erblickt werden. Wird diese Auffassung mit dem thatsächlich vorhandenen Umstande verknüpft, daß von keinem derjenigen Begriffe, welche in den Fragen und Problemen als elementare Bestandtheile enthalten sind, sich im Voraus behaupten läßst, er sei schon hinreichend deutlich und klar und vollständig gedacht, und noch weniger, er sei so, wie er im Anfange des Nachdenkens vorgefunden werde, auch schon giltig, und wird außerdem noch hinzugefügt, das Philosophiren oder das philosophische Denken unterscheide sich von jedem andern grade dadurch, dafs es seine Aufmerksamkeit und Activität stets auf den Begriff richte: dann folgt hieraus die von Joh. Fr. Herbart aufgestellte Definition: Die Philosophie ist die Bearbeitung der Begriffe.[2])

---

1) Klar und belehrend erörtert Hegel den Begriff und die Methode der Philosophie von seinem Standpunkte in der Einleitung zur Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, dem 6. Bd. seiner Werke, Berlin 1840.

2) Joh. Friedr. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, im 1. Band seiner sämmtlichen Werke. Herausg. von G. Hartenstein, Leipzig 1850.



15. Diese siebente Definition ist von einem Anhänger der Herbartschen Philosophie, G. A. Lindner, dadurch vervollständigt, dass die auch schon von Herbart meistens ausgesprochenen Gedanken, aus denen die specifischen Differenzen entspringen, durch welche die Philosophie als eine Wissenschaft, wofür sie, abgesehen von einseitigen Empirikern und von Skeptikern, ohne Widerrede gehalten wird, sich von jeder anderen Wissenschaft unterscheidet, einzeln hervorgehoben und mit in die Definition aufgenommen werden.

16. Die Gedanken der Art liegen erstens darin, dass weder die Weltansicht des gewöhnlichen Menschenverstandes, noch die von den nichtphilosophischen Doctrinen hervorgebrachte wissenschaftliche Weltansicht die höchsten Bedürfnisse des Denkens befriedigt. Den Nachweis hiervon giebt die berechtigte Skepsis, das heißt, die zwar zweifelnde, aber nach der Wahrheit strebende Untersuchung. Dieselbe findet, dass die Grundbegriffe sowohl der gewöhnlichen, als auch der wissenschaftlichen Weltauffassung nicht denkgiltig sind, weil ihr Inhalt aus nicht mit einander zusammenstimmenden, sondern sich widersprechenden Vorstellungen besteht. Daraus folgt andrerseits, dass über den vielen Wissenschaften, um das Vernunftbedürfniss zu befriedigen, es noch eine Wissenschaft geben müsse, welche die Gesammtheit der menschlichen Erkenntnisse zu einem, durch keine Widersprüche getrübten und durch keine Lücken zerrissenen Abschlusse zu bringen hat.

17. Ein zweites specifisches Merkmal, das mit dem eben genannten zusammenhängt, folgt aus der Eigenthümlichkeit der Behandlung eines Gegenstandes, und aus dem Umstande, dass es keinen Gegenstand giebt, mit dem das philosophische Denken ausschließlich und nicht auch eine andere Wissenschaft sich beschäftigt. Das philosophische Denken sucht nicht bloß sämmtliche einzelne Erkenntnisse zu einer organischen Gesammtheit zu verknüpfen, sondern auch die Gewissheit dieser Erkenntnisse auf ihre letzten erreichbaren Gründe zurückzuführen, strebt mithin nach dem höchsten Grad von Einheit und nach der tiefsten Begründung derselben. Durch den Umstand aber, dass das philosophische

Denken jeden Gegenstand durchdenken und unter dem Gesichtspunkte seiner Zugehörigkeit zu dem Ganzen der Erkenntnisse untersuchen kann, bekommt die Philosophie als ein specifisches Kennzeichen einen universellen Charakter. Mit anderen Worten: die Philosophie, indem sie die möglich tiefste Begründung ihrer Sätze sucht, nimmt das Geschäft des Nachdenkens da auf, wo die anderen Wissenschaften es verlassen haben, und wird hierdurch zugleich eine Vermittlerin zwischen denselben. Dass trotzdem aus dem ganzen Arbeitskreise der Philosophie auch einzelne Gegenstände, wie zum Beispiel die von Kant genannten drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (9) besonders hervorgehoben und als die das philosophische Denken vorzugsweise beschäftigenden Begriffe genannt werden, hat, wie Kant mit Recht hervorhebt, seinen Grund darin, weil sie für das gesammte Denken gleichsam „unverrückbare Axenpunkte“ oder die letzten Ziele der Erkenntniss sind.

18. Das dritte Kennzeichen der Philosophie besteht darin, dass sie zwar auch von solchen Begriffen ausgeht, durch welche das in der Erfahrung Gegebene gedacht wird, aber aus dem (in 16) angeführten Grunde genöthigt ist, die Erfahrung durch reines Nachdenken, das heißt, durch eine derartige Bearbeitung der Begriffe zu überschreiten, welche nur durch den Inhalt des Gedachten und durch die allgemeinen Gesetze des logischen Denkens geleitet wird. Solche Bearbeitung, wodurch die Philosophie eine wesentliche Ergänzung der übrigen Wissenschaften wird, ist die philosophische Speculation, durch welche sie außer einem bestimmten Inhalte auch ihre eigene Form annimmt. Da jener Grund auch die Thatsache ausdrückt, dass viele Erfahrungsbegriffe, je mehr man das darin Gedachte verdeutlicht, desto klarer sich selbst widersprechend zeigen, Widersprüche aber, die weder erdichtet, noch aus bloßen Fehlern des Denkens entsprungen, sondern in Begriffen enthalten sind, durch welche theils die Inhalte, theils die Verhältnisse der Erfahrung gedacht werden, als in der Natur der Sache liegend auch zu einer Auflösung, überhaupt zu einer

Correction nöthigen: so hat in dem Vorhandensein solcher Widersprüche und deren Nöthigung zur Correction die Philosophie das natürliche Recht ihres Daseins.

19. Unter gleichzeitiger Berücksichtigung der angegebenen drei charakteristischen Kennzeichen wird nun von Lindner folgende Definition des Begriffes der Philosophie aufgestellt: Philosophie ist eine Wissenschaft, welche entsteht durch bloße Bearbeitung der Begriffe zum Zwecke einer widerspruchslosen, alle übrigen Wissenschaften ergänzenden Weltauffassung.[1])

20. Ohne, wie schon gesagt, den angeführten Definitionen allen Werth absprechen zu wollen, vielmehr damit einverstanden, dass die meisten derselben wesentliche Elemente einer wahren Definition der Philosophie enthalten, will der Verfasser nun doch seine eigene Auffassung und diejenigen Gesichtspunkte angeben, welche ihn zu einer anderen Formulirung der Definition veranlassen. Dazu gehört im Wesentlichen Folgendes.

21. Vor Allem ist der schon in den einleitenden Erklärungen ausgesprochene Gedanke zu wiederholen, dass jede Wissenschaft erst allmälig in ihrer Geschichte solche Fortschritte gemacht hat, durch welche sie auch das Bewusstsein ihrer wahren Aufgaben, sowie die Kenntniss der zur Lösung derselben brauchbaren Methoden gewann. Auch die Philosophie macht hiervon nicht bloß keine Ausnahme, sondern sie ist ganz vorzugsweise ihre eigene Lehrerin geworden.

22. Die nächste, aus der Geschichte der Philosophie zu entnehmende Belehrung liegt darin, dass man gegenwärtig mit größerer Sicherheit, als früher, sowohl über die Ziele der Philosophie, als auch über ihre Methoden ein richtiges Urtheil fällen, das heißt, darüber entscheiden kann, welche von den bisher in den einzelnen Systemen der Philosophie aufgestellten Fragen und Aufgaben als unzweifelhaft begründet, zulässig, richtig gestellt und auch der Wahrscheinlichkeit nach als lösbar anzusehen sind und

1) G. A. Lindner, Einleitung in das Studium der Philosophie, Wien 1866.

welche nicht, sowie andrerseits, welchen von den angewandten Verfahrungsweisen des Denkens Vertrauen zu schenken sei, und welchen anderen nicht.

Unter diesem Gesichtspunkte sind nun zum Beispiel solche Definitionen, wie die von Fichte und Hegel, nicht richtig. In Fichte's Vorstellung einer Wissenschaft, die das Wissen aller Wissenschaft aus einem einzigen Princip oder, wie er es nannte, durch eine synthetische Thätigkeit a priori ableiten soll, liegt eine excentrische, widersinnige und deshalb unausführbare Aufgabe, die auch von ihm nicht ausgeführt werden konnte. Desgleichen ist die von Hegel behauptete und sich selbst zugeschriebene Befähigung, er könne den ganzen Weltinhalt dialectisch aus einem Absoluten ebenso herleiten, wie das Absolute selbst sich darin darstelle, ganz abgesehen von den dabei gebrauchten höchst problematischen Vorstellungen, eine eminente Selbsttäuschung und in gewissem Sinne auch Anmaßung. Ebenso ferner, wie die Vorstellung eines dialectischen Processes, ist auch die sogenannte intellectuale Anschauung Spinoza's, Fichte's, Schellings eine Einbildung, welche sich nicht als wissenschaftliche Methode, nicht als ein Mittel der Erkenntniss gebrauchen und also auch nicht zu einer Definition der Philosophie verwenden läſst: eine solche Anschauung giebt es nicht.

23. Wird die Philosophie durch ihre Geschichte darauf hingewiesen, dass sie sich nicht zu hohe Ziele stecken und auch nicht ganz besondere, sie bevorzugende Erkenntnisweisen in Anspruch nehmen soll, so hat sie andrerseits jedoch auch den nichtphilosophischen, sagen wir allgemein den empirischen Wissenschaften gegenüber wohlbegründete Ansprüche. In dem Verhältnisse zwischen der wissenschaftlichen Empirie und der philosophischen Speculation dreht sich Alles um die Cardinalfrage, warum das Denken die Gebiete der Erfahrung, das heißt, die durch Wahrnehmung und Beobachtung festzustellenden Thatsachen, sowie die damit zusammenhängende inductive und mathematische Methode verläſst und sich Aufgaben stellt, welche noch hinter und über diesen Gebieten liegen und Gegenstände betreffen, über die

nur ein in bloßen Begriffen sich bewegendes Denken soll entscheiden können. Einige unter den oben angegebenen Definitionen der Philosophie weisen nun allerdings schon auf bestimmte und auch haltbare Gründe, warum so Etwas geschieht, hin, wie namentlich die Definitionen von Herbart und von Lindner. Sie berufen sich und zwar mit Recht darauf, dass die Vorstellungen, durch welche das in der Erfahrung Gegebene gedacht wird, so, wie sie vorgefunden werden, nicht zum Verständnisse genügen, oder noch specieller ausgedrückt, dass diese Vorstellungen, wie zum Beispiel die Vorstellung des Dinges, des Verhältnisses der Eigenschaften zu dem Dinge, der Veränderung, des Ursachverhältnisses, der Kraft, des Stoffes oder der Materie, der Bewegung, des Raumes, der Zeit u. a., dunkel, unbestimmt und zum Theil auch in sich widersprechend, das heißt, logisch undenkbar seien.

24. Der Verfasser hält auch dies für richtig, und man könnte noch hinzufügen, daß grade die Geschichte der empirischen Wissenschaften selbst eine so außerordentliche Wandelbarkeit der Erfahrungsvorstellungen zeigt, dass kaum eine derselben sich gleich geblieben ist, und daß mithin die Empirie gar nicht so zuverlässig sei, wie sie selbst meine.[1]) Man könnte ferner noch darauf hinweisen, dass die meisten vermeintlich ganz empirischen Sätze auch mit nicht empirischen Vorstellungen gemischt sind,[2]) und die Empirie völlig transcendente Vorstellungen, wie zum Beispiel die Vorstellung der Causalität, der Kraft u. a. in ihren Lehren gebrauche und also selbst nicht in ihren Gränzen bleibe. Diese Gründe sind jedoch nicht ganz ausreichend, sondern hängen mit

---

1) Das Nähere ist in des Verfassers Grundriss der Logik, Leipzig bei G. Böhme 1881, im 3. Kapitel erörtert.

2) Hegel sagte schon 1817 in der Einleitung seiner Encyklopädie S. 5: „in unserm gewöhnlichen Bewusstsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflectiren und Räsonniren vermischen wir Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte, z. B. „dieses Blatt ist grün", sind schon Kategorien, Sein, Einzelheit, eingemischt). Ein Anderes aber ist, die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen."

einem noch tieferen und ganz unwiderlegbaren Grunde zusammen, den auch erst die Geschichte der Philosophie allmälig zu unsrer Kenntniss gebracht hat.

25. Wie nämlich schon das sinnlich Wahrgenommene in unzähligen Fällen aus physiologisch-psychischen Ursachen eine thatsächliche Wirklichkeit gewinnt, an welcher als solcher der nicht unterrichtete Mensch für immer festhält, die aber der Verstand für unwirklich erkennt, deshalb logisch corrigirt und in einen anderen Sinn umsetzt: ebenso sind nachweisbar alle fundamentalen Vorstellungen, durch welche der Mensch naturgemäß die Inhalte, Formen und Verhältnisse der Wahrnehmung denkt, durch psychische Ursachen und mit psychischer Nothwendigkeit zu Begriffen ausgebildet, die zunächst gleichfalls ganz allgemein für wahr gehalten werden, es aber doch nicht sind, sondern die das Nachdenken auch als logisch ungiltig erkennt. Ein Beispiel hierzu giebt schon die eben genannte Vorstellung der Wirklichkeit, die ebenso psychisch nothwendig hervorgebracht, wie auf die Wahrnehmungsinhalte bezogen wird, und trotzdem logisch unwahr ist: denn sowohl der Begriff der Wirklichkeit, des Seins, der Realität, als auch der Gegenstand, von dem die Wirklichkeit darf ausgesagt werden, weicht gänzlich von dem ab, was die bloß psychischen Vorstellungen aussagen. Ebenso erzeugt, wie wir es in der Sprache der Psychologie auszudrücken berechtigt sind, der psychische Mechanismus mit Nothwendigkeit die Vorstellung der Ursache und Wirkung und jeder Mensch bezieht sie wiederum auf psychisch determinirte Verhältnisse, in denen die Veränderung bald zu diesem, bald zu jenem Dinge steht. Auch hierin liegt jedoch nicht die geringste Wahrheit für den Verstand, der vielmehr auch über diese Vorstellung erst viel nachzudenken hat, um ihren logischen Begriff, das heißt, den wahren und wirklichen Sinn des Ursachverhältnisses zu finden, und diesen vielleicht überhaupt nicht findet. Dasselbe läßt sich ohne Ausnahme von allen fundamentalen Vorstellungen, nach denen das Wahrgenommene prädicirt oder in gewisse Denkverhältnisse gebracht wird, nachweisen, die nicht, wie Kant meint, Kategorien

eines Verstandesvermögens, sondern Producte innerhalb der mit psychischer Nothwendigkeit determinirten Entwicklung des menschlichen Geistes sind.

26. Diese Thatsache, aus welcher die wichtige Wahrheit folgt, dass das, was psychisch nothwendig ist, darum noch nicht logisch giltig ist, macht das in der Geschichte des Denkens wirksame Element aus, wodurch überhaupt die Wissenschaften, und unter ihnen auch die Philosophie, hervorgetrieben sind und noch jetzt hervorgetrieben werden.[1] Durch diese, nicht bloß zu der Geschichte der Philosophie, sondern zu der Geschichte der Denkentwicklung des Menschengeschlechts überhaupt gehörige Thatsache fällt das, was Philosophie oder philosophisches Denken heißt, mit allen übrigen Wissenschaften in einerlei Entwickelungsreihe, in welcher dieses Denken ebenso über diese Wissenschaften noch weiter hinaus fortzuschreiten und eine wesentliche Ergänzung derselben zu werden berufen ist, wie sie selbst ihrerseits allmälig über die ersten und allgemeinsten Producte des psychischen Mechanismus hinausgeschritten sind. Hierin liegt der allgemeine culturnothwendige Ursprung der Philosophie und eben deshalb muss sein Gedanke auch in die Definition des Begriffes der Philosophie mit aufgenommen werden.

27. Die Geschichte der Philosophie lehrt ferner, dass die in der fünften Gruppe aufgestellten Fragen (6) sich erst allmälig von den concreten Gegenständen, mit denen das Denken beschäftigt war, abgesondert haben. Die Beschäftigung mit diesen Fragen, die wir gegenwärtig theils logische, theils erkenntnisstheoretische nennen, ist seitdem als recht eigentlich zur Philosophie

1) Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist die Geschichte der vorsokratischen Philosophie, in welcher die ersten Anlässe deutlich hervortreten, warum das Denken bei den sinnlichen Dingen und dem dabei sonst noch Vorgestellten nicht stehen bleibt. Sokrates dehnt den Denkfortschritt auf die ethischen und auf andere praktische Vorstellungen aus, die das Leben der Menschen darbot. Denselben Bruch mit der sinnlichen Wahrnehmungswelt wiederholt Plato und Aristoteles und hat mancher Philosoph später wiederholt.



gehörig angesehen worden und auch sie muss deshalb in der Definition berücksichtigt werden. Nur ist behufs der richtigen Auffassung dieses Gegenstandes schon hier zu bemerken, dass der Unterschied zwischen der Logik und der Erkenntnisstheorie nicht verwischt werden darf, wie es in der jetzigen philosophischen Litteratur mitunter zum Schaden der einen wie der anderen geschieht. Der Versuch nämlich, jene Fragen zu beantworten, theilt sich nothwendig in drei Aeste, je nachdem man sie entweder auf die Bedingungen, Normen und Methoden bezieht, welche vom Denken, um Wahrheiten zu finden, bisher in den Wissenschaften, auch in der Philosophie, angewandt sind, oder aber man die Objectivität der Erkenntniss, das heißt die Möglichkeit untersucht, ob und inwiefern das Denken überhaupt seinen subjectiven Charakter verlieren und zu einem Wissen von dem außer ihm selbst vorhandenen Inhalte der Welt werden kann, oder aber drittens das Denken als eine Thatsache des Bewusstseins in seiner zeitlichen Entstehung und nach seinen diversen Stufen, Inhalten und Formen begreiflich machen, das heißt, aus seinen Ursachen ableiten will. Der erste Ast führt in die Logik, dieses Wort in dem Sinn einer Lehre vom wissenschaftlichen Denken aufgefasst; der zweite in die Erkenntnisstheorie; der dritte in die Psychologie.

28. Die Logik steht hiernach in der intimsten Beziehung zu allen Wissenschaften, weil sie sowohl die ihnen zu Grunde liegenden und nicht mehr zu bezweifelnden Denknormen und die ihre Urtheile und Schlüsse leitenden allgemeinen Wahrheiten, als auch die von den einzelnen Wissenschaften bis jetzt erworbenen und angewandten Verfahrungsweisen, concrete Wahrheiten zu finden, systematisch darstellt.[1]) Während die Logik deshalb ein nicht wei-

1) Diese Auffassung der Logik hat in neuerer Zeit immer mehr Geltung gefunden. Außer auf W. Wundt's Logik, 2 Bände, Stuttgart 1880 u. 1883, kann der Verf. auch auf seinen Entwurf der Logik, Mitau und Leipzig 1846, den Aufsatz „der Vortrag der Logik und sein didactischer Werth für die Universitätsstudien, mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaften, Berlin 1858, und auf den schon genannten Grundriss der Logik verweisen, welchen Schriften die obige Auffassung der Logik zu Grunde liegt.



ter abzuleitendes, sondern selbstständiges Gebiet bildet, ist dagegen sowohl die erkenntnisstheoretische, als auch die psychologische Frage vielfach durch andere, als schon erledigt vorauszusetzende Erkenntnisse bedingt. Beide, Erkenntnißtheorie und Psychologie, gehören in das Innere der Philosophie und können deshalb auch in der Definition des Begriffes der letzteren nur indirect berücksichtigt werden.

29. Was von allen auf die Thatsachen der äußeren und inneren Erfahrung bezüglichen Vorstellungen gilt, dass daraus allmälig bestimmte philosophische Fragen, deren Beantwortung zu einem Verständnisse der Thatsachen hinführen sollte, hervorgegangen sind, dies gilt auch von den in den Fragen der dritten Gruppe enthaltenen Vorstellungen (4). Sie drücken sämmtlich Werthbestimmungen aus, die sich bald auf das Gefühl und die Gesinnung, das Wollen und die Handlungen der Menschen und die daraus hervorgehenden Wirkungen auf Andere, bald auf die Gebilde und Schöpfungen der Natur oder der Phantasie in Formen und Gestalten, Tönen und Farben und sprachlich zusammengefügten geistigen Zuständen, bald auf die Lebensweise der Menschen und ihre gesellschaftlichen Einrichtungen beziehen. Diese Vorstellungen und Werthbestimmungen, welche gleichfalls nach allgemeinen psychischen Gesetzen aus der Menschennatur entspringen, da sie überall gefunden werden, wo Menschen sind, haben auch eine Reihe von Umbildungen erfahren, welche beweisen, dass weder ihr Inhalt sachlich logisch vollendet, noch die Art ihrer Anwendung ohne Weiteres die richtige ist, und dass mithin auch hier der psychische Process durch einen logischen muss fortgebildet werden. Man muss annehmen, dass durch diese Vorstellungen der psychische Process eine ganz neue Seite der menschlichen Natur in das Licht des Bewusstseins gebracht hat. Dieser Effect besteht wesentlich darin, dass auf dem Standpunkte der in jenen Vorstellungen vollzogenen Beurtheilung des Thatsächlichen, durch welche dem letzteren ein Werth zugeschrieben oder abgesprochen wird, der Mensch sich selbst und Allem, was sonst in der Natur und

in der Geschichte ist und geschieht, als der Vertreter einer idealen Welt gegenübersteht.

30. Seitdem der Unterschied zwischen den Thatsachen, dem Wirklichen, was und wie es ist, und den Bildern oder Vorstellungen oder Ideen eines solchen Verhaltens des Wirklichen bewusst geworden ist, welches, wenn es wäre, das Wirkliche werthvoll erscheinen ließe, ist es eine Aufgabe des Nachdenkens, diesen Unterschied aufzuklären, die Werthbestimmungen genauer zu definiren und, wo möglich, für alle die entscheidenden Grundwerthmaße aufzusuchen. Allerdings haben sich hiermit außer der Philosophie auch andere Wissenschaften beschäftigt und beschäftigen sich noch damit, wie die Theologie, die Jurisprudenz, die Socialwissenschaft u. a.: immerhin aber war es zuerst die Philosophie und ist es vornehmlich auch jetzt noch, welche darin eine wesentliche Aufgabe erblickt und diese in die Definition ihres Begriffes mit aufnehmen muss.

31. Die Geschichte der Cultur endlich lehrt, dass auch die in der vierten Gruppe der Fragen (5) enthaltenen, nämlich die religiösen Vorstellungen ebenso in der Naturanlage des Menschen begründet sind und mit derselben psychischen Nothwendigkeit entstehen, wie es mit der sinnlichen Wahrnehmung, mit den Erfahrungsvorstellungen und allen anderen primitiven Gebilden des Verstandes, der Phantasie und der Werthschätzung der Fall ist. Ihre fernere Entwicklung in rein psychischen Formen, bevor die Reflexion und das Nachdenken hinzutraten und sie weiterbildeten, ist, wie die Mythologie der Völker, die Geschichte des Aberglaubens und der natürlichen Religionen lehrt, außerordentlich verschlungen und mannigfaltig, und giebt noch jetzt vielen historischen Wissenschaften ihre provinzielle Aufgabe und einen eigenen Namen.

32. Die Geschichte der Philosophie andrerseits lehrt aber, dass der in Frage stehende Vorstellungskreis seine philosophische Angriffsweise, Behandlungsart und Fortbildung, wieweit dieselben sachlich und geschichtlich hier in Betracht kommen,

vorzüglich durch die Einwirkung erfahren hat, welche folgende vier Gedankenreihen auf ihn ausübten. Die erste Gedankenreihe ist von Anaxagoras[1]) in dem Satze angefangen, daſs ein denkender Geist (νοῦς) existire, der die Welt aus dem Chaos geordnet habe. Die zweite Gedankenreihe läuft von dem Satze des Aristoteles aus, daſs in dem materiellen Theile der Welt nicht bloß bewegende Ursachen, sondern auch solche Ursachen existiren und wirken, die ihren geistigen Inhalt, ihren eigenen Begriff, als bildende Principien zur Erscheinung bringen, also Zweckursachen sind. Durch die Fortbildung und Weiterbildung dieser Gedanken ist bis auf den heutigen Tag, gegenüber allen Bestrebungen, den bloß mechanischen Ursprung der Welt und die bloß mechanische Wirkungsweise als die einzige Causalität geltend zu machen, von großen Denkern die teleologische Auffassung der Welt oder, wie sich allgemeiner sagen läſst, der intellectuelle Charakter der Welt, immer wieder ans Licht gezogen, nachgewiesen und vertheidigt. Die dritte Gedankenreihe ist durch den zum Bewuſstsein gekommenen Gegensatz eingeleitet, der scheinbar als ein feindlicher und unversöhnlicher Contrast zwischen den in der Natur und der Geschichte gegebenen Thatsachen und den idealen Wahrheiten nebst den daraus entspringenden Folgerungen und Forderungen besteht. Die tiefste Beachtung und Bearbeitung hat diese dritte Gedankenreihe bei den beiden größten deutschen Philosophen, Leibniz und Kant, gefunden. Die vierte Gedankenreihe endlich ist aus einem allgemeinen Bedürfnisse der Vernunft entsprungen, welches sich in allen Systemen der Philosophie zu erkennen giebt und darin besteht, daſs, in wie viele Theile auch die Denkarbeit zerfällt, doch für alle sowohl in Betreff der Begründung, als auch in Betreff der Folgerungen ein einheitlicher

1) Anaxagoras aus Klazomenä in Kleinasien, geb. um 500 v. Chr., lebte später als Freund des Perikles in Athen. Aristoteles, geb. 384 v. Chr., hebt Metaph. 1. c. 3 die Einführung des νοῦς im Sinn eines kosmischen Princips als denkwürdig hervor, fügt aber c. 4 hinzu, daſs Anaxagoras sein Princip nur gelegentlich gebraucht habe.

Zusammenhang verlangt wird. Wie die Vernunft allmälig den Weltgedanken zu dem Begriffe eines einheitlich und gesetzlich verbundenen und in seinen Theilen auf einander wirkenden Ganzen zu der Idee des Universums ausgebildet hat, ebenso verlangt sie auch ein Zusammenstimmen aller Theile der Erkenntniss in einem einheitlichen System.

In den Wirkungen dieser vier Gedankenreihen hat sich die Eigenartigkeit der Philosophie am bedeutungsvollsten ausgeprägt, nämlich nach dem höchsten Erkenntnissziele zu streben, welches kein anderes ist, als die Erkenntniss Gottes. Diese Eigenthümlichkeit muss daher auch der Abschluss der Definition ihres Begriffes sein.

33. Im Hinblick auf die erwähnten Quellen, aus denen die Merkmale des Begriffes der Philosophie herzunehmen sind, lässt sich nun die Definition desselben folgendermaßen aussprechen:

Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche

1) sowohl im allgemeinen Sinne, als auch auf Grundlage der in der Geschichte der Wissenschaften bisher gemachten Denkerfahrungen die Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntniss ermittelt und die darauf bezüglichen Formen, Regeln und Methoden des Denkens systematisch darstellt,

2) nach denselben die aus der natürlichen Entwicklung des menschlichen Geistes entstandenen Vorstellungen, durch welche der gegebene Inhalt der Erfahrungswelt gedacht wird, auf ihre logische Giltigkeit prüft und dabei bis auf die letzten erreichbaren Erkenntnissgründe zurückgeht, aus denen sich entweder ein Wissen über das, was das Wirkliche und Wesenhafte ist, sowie über das, was wirklich oder nur scheinbar geschieht, und wie das Letztere mit dem Ersteren zusammenhängt, oder aber die Kenntniss der beschränkenden Gränze eines solchen Wissens ergiebt,

3) dasselbe Verfahren auch auf diejenigen Vorstellungen anwendet, durch welche das Thatsächliche nach seinem Werthe beurtheilt wird, bis, wo möglich, auch die fun-

damentalen sittlichen und ästhetischen Wahrheiten gefunden sind, durch welche Dasjenige angezeigt wird, was sein und geschehen sollte, und

4) durch den Nachweis des intellectuellen Charakters der Welt die Grundlage dazu gewinnt, das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen in der Idee eines höchsten Weltprincips, das heißt Gottes, zu einem einheitlichen System der Erkenntniſs so zu verknüpfen, daſs neben dem logischen, sittlichen und ästhetischen auch das religiöse Vernunftbedürfniſs befriedigt ist.

Anmerkungen. Als zur Geschichte des Begriffs der Philosophie gehörig mag noch Folgendes bemerkt werden.

1. Das Wort σοφός bezeichnet allgemein den mit irgend einer Kenntniſs oder Kunst und Fertigkeit, σοφία, Begabten und dadurch vor der Menge sich Auszeichnenden, und daher φιλοσοφία die Werthschätzung eines solchen Besitzes, und φιλοσοφεῖν das Verlangen danach, also überhaupt das Streben nach Kenntnissen und Bildung. — Die engere Bedeutung des Wortes bildete sich in Bezug theils auf die Gesinnungsart, theils auf einen concreten Gegenstand aus. Beides enthält der Satz, den Cicero dem Pythagoras in den Mund legt, sapientiae studiosi oder philosophi seien Diejenigen, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur. Schon bei Plato ist σοφία gleichbedeutend mit ἐπιστήμη und zwar in dem Sinn eines solchen Wissens oder einer solchen Wissenschaft, welche das ewig sich Gleichbleibende weiß. Er nennt jedoch auch andere Arten der Wissenschaft oder des Wissens Philosophien. — Mit Plato im Wesentlichen zwar übereinstimmend, faſst Aristoteles jedoch den Begriff tiefer. Er leitet ihn aus dem specifischen in der Natur des Menschen liegenden Wissenstriebe ab, der schon mit der sinnlichen Empfindung oder dem Wahrnehmen beginnt, sich dann in den Erinnerungen als Gedächtniſs zu eigentlicher Erfahrung verdichtet, wodurch in dem Einzelnen das Allgemeine gewuſst wird, und endlich als Thätigkeit des νοῦς theils zur Kunst, wenn er sich auf das Werden und Schaffen richtet, theils zur Wissenschaft wird, wenn er auf das Seiende und auf das Warum, auf die Gründe und Ursachen, auf die Principien und die Beweisführung aus ihnen geht, und zwar dies Alles nur um des Wissens willen. — Die einzelnen Wissenschaften haben sich, seitdem die Kenntnisse sich vermehrten und die Beobachtung der

Natur und des Himmels, die Auffassung der Geschichte, die Beschäftigung mit den Raum- und Zahlengrößen, überhaupt das Denken in den concreten Gebieten mehr seinen eigenen Weg ging und die Erkenntniss dabei an Inhalt und Form gewann, allmälig als selbstständige Doctrinen neben die Philosophie gestellt.

2. Dass die Bedeutung des Wortes Philosophie auch mit der Gesinnungsart zusammenhängt, folgt bei den Alten aus dem Umstande, dass sie das Wissen überhaupt mehr nach seinem praktischen Werthe, das heißt, danach auffassen, was es zur Zufriedenheit und zum Wohlbefinden des Menschen, der es besitzt, überhaupt zur Glückseligkeit beiträgt. Daher wurden einzelne Philosopheme maßgebende Grundlagen und Normen einer eigenthümlichen Lebensweise, wie bei den Pythagoreern, Cynikern, Stoikern, Epicureern. Hiervon liegt auch jetzt noch ein Rest in der Volksmeinung, dass der Philosoph über die Freuden und Sorgen des gewöhnlichen Lebens erhaben sei. —

Drittes Kapitel.

Die Theile der Philosophie und die Gliederung des Systemes.

34. Wenn nach den Theilen der Philosophie, nach deren Stellung neben und nach einander im System, also überhaupt nach der inneren Gliederung des letzteren gefragt wird, so kann solche Frage nur von Demjenigen beantwortet werden, der einerseits wenigstens schon eine deutliche und richtige Vorstellung von einem Gedankensystem, andrerseits aber auch entweder ein solches System schon selbst besitzt oder eins aus der Geschichte der Philosophie zu Grunde legt und als Beispiel benutzt. Die Aufgabe der Einleitung in die Philosophie verlangt aber die Verbindung der beiden letzten Bedingungen, insofern dadurch sowohl die Selbstständigkeit des Darstellenden, als auch die Erwartung des Einzuleitenden, auch über diesen Gegenstand richtig orientirt zu sein, befriedigt wird. Hiernach wird auch der Verfasser sich richten. Er giebt zunächst von seinem Standpunkte aus, wiederum im Rück-

blick auf die Fragengruppen, die tabellarische Nomenclatur des Systems, fügt die bemerkenswerthesten Beispiele der Systematisirung aus der Geschichte der Philosophie hinzu und wird dann über die einzelnen Theile des Systemes das Nöthige sagen.

35. Bei einem System der Philosophie kommen folgende Stücke in Betracht, welche entscheidend sowohl auf die Gliederung desselben, als zum Theil auch auf den Inhalt einwirken.

a. Da es sich dabei um eine Anordnung von Begriffen handelt, welche in Sätzen mit einander zusammenhängen, so machen sich zunächst zwei allgemeine Forderungen geltend. Einmal muss das Gleichartige zusammengefasst und durch einen Namen festgehalten werden: dies ergiebt die äußere Ordnung. Zweitens kommt es besonders darauf an, dass sowohl die Inhalte der Theile, als auch diese im Ganzen selbst unter einander nach dem Unterschiede zwischen Begründendem und Begründetem zusammenhängen: dies ist die innere Ordnung, der innere Zusammenhang der Gedanken, in welchem die Gründlichkeit und Bündigkeit, kurz die Beweiskraft der Lehren liegt. Das beste Beispiel der Systematisirung dieser Art giebt ein gutes Lehrbuch der Mathematik, während die Geschichte der Philosophie nur wenige Beispiele von Systemen darbietet, die sich durch innere Beweiskraft nach dem Verhältnisse eines durch Gründe und Folgerungen erzwungenen Denkfortschrittes auszeichnen. Manche Philosophie ist mehr eine Erzählung oder eine von äußeren Motiven geleitete Composition. Nicht durch die letztere, welche bloß einen Aggregatzustand oder eine nur formal logische Zusammenstellung zur Folge hat, sondern allein durch die innere Ordnung entsteht diejenige systematische Einheit, welche der Idee der Wissenschaft entspricht.[1])

36. b. Das philosophische Denken hat nicht bloß einen einzigen Anfang, sondern viele Anfänge. Die irrthümliche Ansicht, daß alle Erkenntnisse aus einem Princip müssten abgeleitet

1) Die verschiedenen Arten der Anordnung der Begriffe und der Begriffsreihen sind im 6. Capitel des Grundrisses der Logik erläutert.



werden, ist schon oben (22) zurückgewiesen. Die Philosophie hat, wie jede Wissenschaft, ihre ursprüngliche Basis in der Erfahrung, muss also auch von solchen Begriffen und Sätzen ausgehen, durch welche von der Erfahrung dem Denken eine Frage gestellt wird. Solcher Fragen aber werden, wie unsere Gruppen zeigen, sehr viele gestellt. Daher kann die Philosophie gar nicht ohne Kenntniss der Erfahrungswissenschaften bestehen. Das, was diese lehren und wie sie es lehren, bildet mit dem, was als das allgemeine menschliche Bewusstsein mit seinen Inhalten und Formen wiederum den Erfahrungswissenschaften zu Grunde liegt, die Ausgangsstellen und Vorstufen aller Philosophie.

37. c. Ebenso sehr ist aber auch jedes System der Philosophie an die Geschichte der Philosophie gebunden und kann ohne deren Kenntniss und Berücksichtigung nicht zu Stande kommen, wenn es sich einen Werth erwerben will: jedes philosophische System hat, wie in den empirischen Wissenschaften seine rationelle, so in der Geschichte der Philosophie seine historische Basis. Dieser Umstand macht sich besonders in Betreff des Gedankens, von dem ein System ausgeht, und in Betreff der Richtung geltend, in der es seiner Methode, seinen Zielen, überhaupt seinem Geiste nach fortschreitet. In den Systemen der alten Philosophie [1]) ist die historische Abhängigkeit vor Socrates nicht immer, in der Blüthezeit derselben aber unter Socrates, Plato und Aristoteles bestimmt nachweisbar, am genauesten in der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Derselbe Umstand kann aber auch nachtheilig auf die Bildung eines Systemes wirken, da es auf die Richtigkeit der Beurtheilung der schon vorhergegangenen oder vorhandenen Systeme ankommt. So kann zum Beispiel die jetzt häufig vertretene Ansicht, dass die Philosophie als Erkenntnisstheorie anfangen und deren Aufgaben zuerst lösen müsse, als falsch nachgewiesen werden (27). Die beste

---

1) Das Wort System wird hier in allgemeiner Bedeutung gebraucht, im exacten Sinne des Wortes giebt es vor Plato noch kein System der Philosophie.



Direction bekommt die Beurtheilung, wenn man ursprüngliche und nachgeborene Probleme unterscheidet und die ersteren den letzteren immer voranstellt. Die erkenntnisstheoretischen Fragen sind meistentheils nachgeborene, weil das Denken dabei mit Begriffen operirt, die selbst erst vorher auf ihre Giltigkeit geprüft werden müssen. Ebenso sind alle auf das Geschehen, das Wirken und Leiden und auf die damit zusammenhängenden Vorstellungen bezüglichen Fragen nachgeborene von den in dem Begriffe des Seienden liegenden Problemen. Die Unkenntniss in der eben genannten Hinsicht ist mit ein Hauptgrund von der Zerfahrenheit und der oft verfehlten Angriffsweise der Gegenstände, kurz von dem „Philosophiren auf gut Glück" in der jetzigen philosophischen Litteratur.

38. d. Vergleicht man die in der fünften Gruppe aufgestellten Fragen (6) mit den übrigen, so erkennt man, dass sie sich von denselben dadurch absondern, dass sie alle sich auf die Frage nach den Bedingungen, Regeln, Normen, Gesetzen beziehen, durch deren Erfüllung das Denken erkenntnissfähig, also überhaupt wissenschaftlich wird. Die Untersuchung dieser Frage braucht zunächst kein concretes Gebiet, keine Wissenschaft für sich ins Auge zu fassen, sondern sie kann zuerst allgemein, also nur unter der Voraussetzung des Denkens selbst, und erst dann auch in dem Sinne geführt werden, dass die in den vorhandenen Wissenschaften angewandten eigenartigen Mittel des Denkens, durch die sie ihre besonderen Wahrheiten finden, aufzusuchen und festzustellen sind. Das hiermit abgegränzte Gebiet, zu welchem also alle Wissenschaften in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehen, bildet den allgemein formalen Theil der Philosophie, für den am besten der alte Name Logik beibehalten wird.[1])

1) Sehr empfehlenswerth ist die Lectüre der Einleitung in Kants Logik, S. W. 3. Th. Kant giebt folgende Definition der Logik: Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; eine Wissenschaft a priori (d. h. ihre Regeln können unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie, ohne Unterschied der Gegen-



39. Da das wissenschaftliche Denken sich von dem bloßen Meinen und Behaupten, von den Phantasien und Einbildungen unterscheidet, den Irrthümern gegenüber die Wahrheiten sucht und diese letzteren die logischen Werthe sind, welche den Verstand und die Vernunft befriedigen, so wirkt in der Logik allerdings auch ein praktisches Motiv. Dasselbe reicht aber nicht unmittelbar über das Denken hinaus, sondern wird erst dann eigentlich praktisch, wenn das logische Denken sich in den Dienst des Wollens und Handelns stellt. Anders verhält es sich mit denjenigen Werthen, welche für das Wollen und Handeln im weitesten Sinne des Wortes, so dass auch die Schöpfungen der Phantasie dazu gehören, für Absichten und Entschließungen, für Entwürfe, Pläne und Interessen Motive werden und zugleich dem in der Erfahrung gegebenen Wirklichen und Thatsächlichen vorbildend, billigend und fordernd oder aber missbilligend und verwerfend gegenüber stehen. Hierauf beziehen sich alle in der dritten Gruppe genannten Fragen (4). Der hiermit angedeutete Unterschied trennt die Philosophie in zwei große Theile. In dem einen beschäftigt sich das Denken mit denjenigen Begriffen, durch welche das in der Erfahrung Gegebene, von welcher Art es auch sein mag, gedacht wird, um durch die Untersuchung das Verständniss des Gegebenen zu gewinnen oder, wie man auch sagt, es zu begreifen. In dem anderen Theile beschäftigt es sich mit den Werthvorstellungen, um diejenigen Wahrheiten zu entdecken, welche Dasjenige repräsentiren, was dasein und geschehen sollte und was, wenn es wäre, dem Thatsächlichen einen Werth geben würde. Der erste Theil heißt die theoretische, der zweite die praktische Philosophie.

---

stände, bloß die Bedingungen des Verstandesgebrauches überhaupt enthalten) von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauches überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken soll." Unsere Definition umfasst mehr.

40. Die theoretische Philosophie, welche die Beantwortung sämmtlicher in den ersten zwei Gruppen genannten Fragen zur Aufgabe hat, jedoch auch mit den Fragen der dritten Gruppe insofern sich beschäftigt, als selbst auch das Werthvolle seiner bloßen Thatsächlichkeit nach sich auffassen läßt und als solches, wie jedes Andre, auch wie das Nichtwerthvolle und Gleichgiltige, in seinem Dasein und nach seiner Entstehung verstanden sein will, gliedert sich weiter durch eine Ausscheidung und Vertheilung ihrer Fragen theils nach der inneren Abhängigkeit, theils nach den sachlichen Unterschieden ihrer Inhalte.

41. In erster Hinsicht haben von jeher die Begriffe des Seins und des Seienden, der Veränderung und des Werdens, überhaupt des Geschehens, des Zusammenhanges zwischen dem, was ist, mit dem, was geschieht, den Vortritt gehabt, weil das, was über sie gedacht und für wahr gehalten wird, maßgebend für alle Aussagen ist, die sich auf den Inhalt der Erfahrungswelt beziehen. Die Untersuchung der genannten Begriffe hat aber auch von jeher, seitdem das Denken sich mit ihnen beschäftigte, die Folge gehabt, daſs dem in der Erfahrung Gegebenen, also dem sinnlich Wahrnehmbaren, kein Sein und keine Wirklichkeit in dem Sinne zugestanden wurde, in welchem das Denken diese Begriffe zu definiren genöthigt ist; immer vielmehr stellten sich alle Erfahrungsthatsachen nur als eine in irgendwelchem Sinne von einem gewissermaßen jenseit der Erfahrung liegenden Wirklichen herrührende Erscheinungswelt dar. Insofern die theoretische Philosophie dieser Folgerung weiter nachspürt, heißt sie Metaphysik, im Unterschiede von der Physik, in dem allgemeinsten Sinne dieses Wortes, wonach darunter eine Lehre von dem Werdenden verstanden wird, die dasselbe als Erscheinungswelt nach seinen Inhalten und Formen, in seinen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, sowie in Betreff der dabei stattfindenden Gesetzlichkeiten nach empirischen Methoden erforscht. Wird diese Benennung festgehalten, dann ergiebt die Untersuchung der genannten, allen auf die Erfahrung bezüglichen Vorstellungen zu

Grunde liegenden Hauptbegriffe vom Sein und von dem Seienden, von dem Geschehen u. s. w., den ersten (allgemeinsten) Theil der Metaphysik, die Ontologie.

42. Was auch als das Seiende, Wirkliche und Wesenhafte bestimmt werden mag: von jeher haben sich alle als von demselben abhängig zu denkenden Erscheinungen nach der Thatsache des Bewußtseins, daß der Mensch sich und seinem Innern eine äußere Welt gegenüberstellt, in zwei Gebiete zerlegt, in ein Gebiet körperlicher und ein Gebiet geistiger Erscheinungen. Nach diesem Unterschiede theilt sich die weitere Denkarbeit der Metaphysik. Es fragt sich, ob und inwiefern und durch welche Gründe sich aus dem Reiche der realen Bestandtheile der Welt die räumlichen und zeitlichen Erscheinungen, die nach den unterschiedlichen Vorstellungen der Materie, des Raumes, der Zeit, der Zahl, der Bewegung u. a. gedacht werden, ableiten lassen. Für diesen Theil der Metaphysik ist der Name Phänomenologie der Natur passend, obwohl andere Philosophen ihn anders benennen. In demselben stiftet die Philosophie ihren Zusammenhang mit der Mathematik, für welche sie darin eine rationale Grundlage zu werden sucht; wird er aber zu noch specielleren Aufgaben weiter fortgeführt, dann bildet er sich zu den einzelnen Abschnitten der Naturphilosophie aus. Andrerseits fragt es sich, ob und wie aus den ontologischen Lehren es verständlich wird, daß die realen Wesen, wie es thatsächlich im Menschen der Fall, aber auch noch in anderen vorauszusetzen ist, sich auch zu einer Welt innerer Erscheinungen ausbilden, unter denen derjenige Bestandtheil mit vorkommt, durch den von uns die äußere Erscheinungswelt wahrgenommen und vorgestellt wird. Dieser Theil der Metaphysik kann Phänomenologie des Geistes genannt werden; er geht durch seine specielle Weiterführung in die Psychologie über.

43. Endlich macht sich für die Behandlung der metaphysischen Fragen noch ein Unterschied geltend. Man kann nämlich entweder annehmen, daß die gegebene Erscheinungswelt mit den realen Ursachen derartig zusammenhängt, daß mit den letzteren

zugleich auch der ausreichende Grund des geschichtlichen Auftretens der Erscheinungswelt nach einer dabei mit gesetzten Wirkungsweise derselben verbunden sei, oder aber nicht, sondern dass noch eine über jener Wirkungsweise stehende höhere Causalität an dem Ursprunge und der Geschichte der Welt sich betheiligte. Das Denken ist genöthigt, sich für die letztere Annahme zu entscheiden, weshalb die Metaphysik ihren drei ersten Theilen, die an der alleinigen Voraussetzung einer intramundanen Causalität festhalten, noch einen vierten Theil folgen lässt, welcher die Begriffe der auf eine extramundane Causalität hinweisenden Formen und Verhältnisse im Erfahrungsinhalte soweit untersucht, als es nöthig ist, die Wirklichkeit dieser Causalität zu begründen. Derselbe kann deshalb passend die Phänomenologie der Schöpfung der Natur und des Geistes genannt werden und ist die theoretische Grundlage der Religionsphilosophie.

44. Was die praktische Philosophie betrifft, worunter hier also die Wissenschaft von den Werthbegriffen und den Werthurtheilen oder, allgemein gesagt, von den idealen Wahrheiten verstanden wird (39), so theilt sich dieselbe nach den Unterschieden der Beziehung dieser Werthe auf die geistige Activität, deren Werke und Tragweite danach geschätzt werden. Beziehen sich die Werthe, welche in der dritten Gruppe (4) prädicativisch ausgedrückt sind, auf den Menschen als Person und auf die menschlichen Verhältnisse und Angelegenheiten und zwar in dem Sinne, dass die Personen von der Beurtheilung nach diesen Werthen gar nicht abgelöst werden können, dann ergiebt ihre Untersuchung die Ethik. Da es zur Natur der Werthe, mit deren principieller Darlegung die Ethik sich in ihrem allgemeinen Theile beschäftigt, gehört, dass sie ihren psychischen Ursprung in dem gesellschaftlichen Leben der Menschen haben und deshalb auch speciell sittliche Werthe heißen: so gliedert sich danach die Ethik durch die Beziehung des allgemeinen Theiles zunächst auf die unter Abstraction gedachte Einzelperson, dann auf die Congregationen der Menschen, die Familie, die gesellschaftlichen Verbände, das öffent-

liche Leben der Gesellschaft und den Staat. Eben deshalb bildet die Ethik, welche wegen der soeben bezeichneten Natur aller ethischen Werthe auch den im Rechtsbegriffe liegenden Werth als einen sittlichen denken muss, die philosophische Ergänzung oder, umgekehrt aufgefasst, die philosophische Grundlage für alle Socialwissenschaften, Geschichte, Jurisprudenz, Nationalökonomie, Staatswissenschaft u. a., obwohl dieselben als Erfahrungswissenschaften erst durch den Verstand und seine Kenntnisse mit der Ethik in die richtige Verbindung gesetzt werden können.[1])

45. Die geistige Activität, auf welche die sittlichen Werthe sich beziehen, ist, wenn sie rein und vollständig zur Wirksamkeit kommt, das Wollen. Wird aber statt des Wollens die phantasirende Thätigkeit gedacht und werden auf diese die zu ihr gehörigen Werthprädicate bezogen, dann hört auch die Unablösbarkeit der Persönlichkeit von ihnen auf, weil die Werthe der Phantasie und ihrer Producte erst indirect durch das Wollen mit der Persönlichkeit in Zusammenhang kommen. Die Werthe werden den Werken der Phantasie zu oder abgesprochen, je nachdem dieselben dem Kenner wohlgefallen oder misfallen, und heißen deshalb, weil sie sich vorzugsweise in den Verhältnissen der Empfindungen und Gefühle ausprägen, ästhetisch. Die Wissenschaft von ihnen ist die Aesthetik als zweiter Theil der praktischen Philosophie. Die Gliederung derselben verhält sich ähnlich, wie die der Ethik. Sie zerfällt auch in einen allgemeinen Theil, der die ästhetischen Grundwahrheiten darstellt, und in eine Reihe concreter Wahrheiten, die den Inhalt der Kunstlehren bilden, und dadurch entspringen, dass die ästhetischen Grundwahrheiten von der Phantasie in dem Material, welches Töne und Farben, räumliche und zeitliche Formen und Verbindungen nachgeahmter oder erdichteter geistiger Zustände, Charaktere und Hand-

1) Die Abtrennung des Naturrechtes oder der Rechtsphilosophie von der Ethik, das heißt, die Ausscheidung der Rechtsidee aus dem Kreise der sittlichen Ideen ist nicht zu billigen. Das sogenannte Naturrecht war ein Product historischer Noth.

lungen ihr gewähren, in concreto ausgedrückt und zum Bewusstsein gebracht werden.

46. Die Grundvorstellungen, welche in den Fragen der letzten Gruppe liegen (6), sind von ganz andrer Art, als die bisher berücksichtigten. Dies hängt von der langen und umfänglichen Entwicklungsgeschichte des Weltbildes ab, in dessen Ausgestaltung jeder Mensch von seiner Geburt an hineinwächst. Das allgemeine menschliche Weltbild oder die von uns angeschaute Außenwelt ist bei dem jetzt auftretenden Menschen im Anfang seines Lebens noch ganz dasselbe, was es bei den frühesten Menschen war: jeder Gesunde sieht und tastet und hört und schmeckt noch jetzt ebenso, wie sonst. Allmälig hat sich aber eine Vorstellungswelt an das Weltbild angeschlossen, durch welche es seinem Sinn und seiner Bedeutung nach ganz umgeändert ist und in welche die jetzigen Kinder alsbald nach der Geburt durch die Mimik und die Sprache der Erwachsenen eingeführt werden. Diese Umänderung ist durch das allmälige Hervortreten theils einer großen Anzahl formaler Vorstellungen theils insbesondere der sogenannten Verstandesbegriffe hervorgebracht, deren mächtigen Einfluss auf das sinnlich Wahrgenommene und Angeschaute zuerst Kant in das hellste Licht gestellt hat. Man kann sagen, dass das Schlussresultat dieses Einflusses hauptsächlich in dem schon oben erwähnten (32) Gedanken liegt, wonach gegenwärtig die Welt für ein immenses, in allen seinen Theilen nach unwandelbaren Gesetzen des Wirkens und Leidens einheitlich zusammengehaltenes System von Dingen und Ereignissen gehalten wird. Dieser Weltbegriff ruhet ganz auf den in einander gelaufenen Wirkungen vieler successiv aufgetretenen Verstandesbegriffe.

47. Hiermit ist aber die Umgestaltung des Weltbildes noch nicht beendigt. Bei der Umgestaltung durch die Verstandesvorstellungen traten alsbald noch jene anderen Gedanken ins Bewusstsein, mit deren Wirksamkeit diejenige psychische Function begann, die später nicht mehr dem Verstande, sondern der Vernunft zugeschrieben ist und zu Vernunftideen geführt hat. Durch den einen dieser Gedanken wurde Etwas gedacht, das in die Reihen

der gewöhnlichen Dinge und Ereignisse nicht mit verflochten, vielmehr von ihnen unabhängig und insofern ein Uebersinnliches oder Uebernatürliches sei. Durch den anderen wurde eben Dasselbe als zugleich befähigt gedacht, den Zustand der natürlichen Dinge und den Verlauf der natürlichen Ereignisse von sich selbst aus zu verändern oder Dinge und Ereignisse in denselben einfügen zu können, die auf einem andern Wege nicht sein und nicht entstehen würden. Aus den Wirkungen dieser beiden Gedanken, die gleichfalls sehr vielförmig gewesen sind, hat der durch die Verstandesvorstellungen entstandene Weltbegriff schließlich einen Zusatz bekommen, der nicht bloß über das in ihm allein Gedachte hinausgeht, sondern auch demselben widerstreitet und mithin die denkende Auffassung des Weltbildes überhaupt mit sich selbst uneinig macht. Dieser Zusatz liegt in dem Gedanken, daſs das in allen seinen Theilen an unwandelbare Gesetze gebundene System der Dinge und Ereignisse doch unselbstständig ist, weil, wenn es in jedem Moment durch eine übernatürliche Macht durchbrochen werden, es auch von derselben Macht erschaffen sein kann: also in dem Gedanken eines Weltschöpfers und eines Weltregirers oder, kurz gesagt, in der Vernunftidee eines allmächtigen Gottes.

48. Nennen wir nun alle mit dem oben Gesagten zusammenhängenden Vorstellungen die theoretisch-religiösen, so läuft mit der von ihrer historischen Entwickelung beschriebenen Linie noch eine andere parallel. Diese zweite Linie wird von denjenigen Vorstellungen gebildet, die wir ethisch und ästhetisch nannten und die sich zuerst ebenso in primitiven Inhalten und Formen des Bewuſstseins eingestellt haben, wie alle anderen, sich aber eben deshalb auch mit den theoretisch-religiösen Vorstellungsgebilden von vornherein zusammenknüpften. Jeder Zusammenknüpfung einer ethischen oder ästhetischen Vorstellung mit dem Gedanken einer allmächtigen, über alles Wirkliche herrschenden Weltursache entspricht ein Fortschritt dieses Gedankens oder, wie wir jetzt sagen dürfen, eine Vervollkommnung der Gottesidee, in welcher demnach beide Linien zusammenlaufen.

49. Die aus der kurz angedeuteten Entwickelung hervorgegangenen religiösen Vorstellungen hängen also thatsächlich mit so vielen Voraussetzungen zusammen und stehen zu den Gedanken der theoretischen und der praktischen Philosophie in einem solchen Abhängigkeitsverhältnisse, dass es auch logisch unmöglich ist, sie in den *Anfang* des philosophischen Systemes zu stellen. Es ist schon in der Definition des Begriffes der Philosophie mit ausgesprochen (32), dass allerdings das Vernunftbedürfnis eines einheitlichen Zusammenschlusses nicht bloß alles Wirklichen, sondern auch alles Wissens vom Wirklichen in einem Princip, welches für beide Seiten die Einheit ist, muss anerkannt werden. Allein dieses Bedürfnis läßt sich möglicher Weise nur nach Beendigung derjenigen Denkarbeit befriedigen, welche allein die zu einer solchen Befriedigung ausreichenden Prämissen enthält. Mit anderen Worten: das Schlussglied im System ist die *speculative Theologie* oder die *Religionsphilosophie*.

50. Mit Berücksichtigung des Gesagten läſst sich die Gliederung des Systems der Philosophie in nachstehender Tabelle mit den für die einzelnen Theile gewählten Namen darstellen:

1. Die Geschichte der Philosophie.
2. Die Theile der Philosophie.

<table>
<tr><td rowspan="3">Logik.</td><td>Metaphysik.</td><td>Ontologie.
Phänomenologie der Natur.
Naturphilosophie.
Phänomenologie des Geistes.
Psychologie.
Phänomenologie d. Schöpfung der Natur und des Geistes.</td><td>Theoretische Philosophie.</td><td rowspan="3">Religionsphilosophie oder speculative Theologie.</td></tr>
<tr><td>Ethik.</td><td>Allgemeiner Theil.
Die sittlichen Ideen.
Angewandter Theil.
Das Individuum, die Familie, der Staat im Lichte der sittlichen Ideen.</td><td rowspan="2">Praktische Philosophie.</td></tr>
<tr><td>Aesthetik.</td><td>Allgemeiner Theil.
Die ästhetischen Ideen.
Angewandter Theil.
Die Kunstlehren.</td></tr>
</table>

Anmerkungen. 1. Die Logik wird sonst auch ein Theil der theoretischen Philosophie genannt, hat hier aber wegen ihres allgemeinen praktischen Charakters eine fundamentale Stellung zu den Wissenschaften überhaupt bekommen.

2. Metaphysik heißt eine Schrift des Aristoteles, welche so genannt wurde, weil sie bei einer späteren Anordnung der aristotelischen Schriften ihre Stelle nach der Physik erhielt. Aristoteles unterscheidet drei große Wissensgebiete: die theoretische, die praktische und die poietische Wissenschaft. Die theoretische Wissenschaft oder Philosophie zerfällt nach den Unterschieden der Gegenstände, mit denen das Denken sich beschäftigt, in Physik, Mathematik und Theologie, welche letztere auch die erste Philosophie heißt, da sie das, was durch den höchsten Begriff gedacht wird, nämlich das Seiende, als solches und was davon ausgesagt wird, und insofern also die letzten Gründe und Principien sowohl im realen, ontologischen, als auch im formalen, logischen Sinne untersucht. In Bezug hierauf hat das Wort Metaphysik seinen sachlichen Sinn bekommen und behalten. Die praktische Philosophie zerfällt bei den Aristotelikern weiter in Ethik, Oekonomik und Politik. Die poietische Wissenschaft, welche es mit der auf äußere Werke hinzielenden Thätigkeit zu thun hat, stimmt gewissermaßen mit der heutigen Lehre von dem Kunstgewerbe oder überhaupt mit der Aesthetik zusammen. — Die Stoiker theilen die Philosophie in Logik, Physik und Ethik.

3. Bei den Deutschen tritt die erste Eintheilung der Philosophie sogar im Sinne einer Eintheilung aller Wissenschaften auf philosophischer Grundlage, bei dem großen Systematiker Christian Wolff (geb. 1679, gest. 1754) auf. In der Philosophie als solcher unterscheidet er die Logik (Vernunftkunst, Vernunftlehre), welche die formalen Bedingungen aller Erkenntniß überhaupt angiebt; die Kosmologie, als Lehre vom Weltganzen, die rationale Psychologie, im Unterschiede von der empirischen, die natürliche Theologie, im Unterschiede von der geoffenbarten. Diesen Theilen geht noch ein ganz allgemeiner Theil, die Ontologie, aristotelisch die erste Philosophie, als Grundwissenschaft, voran, und alle werden unter dem Namen Metaphysik, zusammen mit den davon abhängigen Doctrinen, theoretische Philosophie genannt. Die Wissenschaft, welche untersucht, was durch das Wollen möglich ist und die Regeln für das Handeln angiebt, ist die praktische Philosophie; sie zerfällt in Ethik, Politik und Oekonomik, also wiederum aristotelisch. Auch in ihr wird ein Grundtheil, die allgemeine praktische Philosophie

und das Naturrecht, vorangestellt; und nicht selten gebraucht Wolff den Namen Moral im Unterschiede von Politik und Oekonomik. Er erwähnt zwar auch eine Philosophie der Künste (Grammatik, Rhetorik, Poetik) und hat selbst „vernünftige Gedanken von der Baukunst" geschrieben, doch ist die Aesthetik als Doctrin nicht bearbeitet, die als solche erst bei seinem Schüler Al. Gottl. Baumgarten auftritt, von dem später die Rede sein wird. Wolffs Nomenclatur hat sich durch seinen großen Einfluss befestigt und bis auf den heutigen Tag zum Theil erhalten.

4. Kant hat in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft der Architectonik der letzteren ein Hauptstück gewidmet und giebt darin das Beispiel, wie sich aus dem Innern der Denkthätigkeit, die er reine Vernunft nennt, im Verhältniss derselben zu dem gegebenen Inhalte der Welt die Idee eines gegliederten Ganzen der Philosophie darstellt. Kann diese Darstellung allerdings ohne vorherige Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft auch nicht genau verstanden werden, so sind doch wenigstens die Hauptsätze daraus hervorzuheben, an denen sich der systematische Gedankengang Kants zu erkennen giebt, den er würde gegangen sein, wenn er seine Kritiken, die er selbst nur eine Propädeutik nannte, durch das System der reinen Vernunft ergänzt hätte. „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie), sagt Kant, hat zwei Gegenstände: Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen Systeme. Die Philosophie der Natur geht auf Alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll. Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft oder Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie. Die philosophische Erkenntniss aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange heißt Metaphysik. Die letztere theilt sich in die des speculativen und des praktischen Gebrauches der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reinen Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge, diese die Principien, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und nothwendig machen." Kant gebraucht hier also das Wort Metaphysik zur Bezeichnung der Erkenntniss, welche aus reiner Vernunft, das heißt, aus dem Denken a priori ohne alle Mithilfe empirischer Bestimmungsgründe entspringt, und da er eine solche Erkenntniss auch in Betreff dessen,

was man sonst Ethik oder Moralphilosophie oder philosophische Sittenlehre nennen würde, als möglich oder vielmehr als nothwendig voraussetzt, so kommt er auch zu dem Ausdruck Metaphysik der Sitten. Er fügt aber selbst hinzu, daß man im engeren Verstande nur die Erkenntniss der speculativen Vernunft Metaphysik zu nennen pflege. Diese Metaphysik im engeren Sinne, die vorhin Metaphysik der Natur genannt ist, theilt er nun so weiter: „Sie besteht 1) aus der Transcendental-Philosophie und 2) der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem System aller Begriffe, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologie). Die zweite betrachtet Natur d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen oder, wenn man will, einer anderen Art von Anschauung gegeben sein) und ist also Physiologie (obgleich nur rationalis). Der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung ist aber entweder physisch oder hyperphysisch, oder besser, entweder immanent oder transcendent, d. h. der erstere geht auf die Natur, soweit als die Vernunfterkenntniss in der Erfahrung, in concreto, kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Die transcendente Physiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung oder eine äußere Verknüpfung zu ihrem Gegenstande, die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen: jene ist die Physiologie der gesammten Natur d. i. die transcendentale Welterkenntniss, diese des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur d. i. die transcendentale Gotteserkenntniss. Die immanente Physiologie andererseits betrachtet Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweierlei Gegenstände solcher Art: 1) die körperliche Natur und 2) die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt rationale Physik, die der denkenden Natur heißt rationale Psychologie. Mithin besteht das ganze System der Metaphysik (im engeren Sinne des Wortes) aus vier Haupttheilen: 1) der Ontologie; 2) der rationalen Physiologie oder der Naturlehre der reinen Vernunft, die wieder in zwei Theile zerfällt, nämlich in die rationale Physik, physica rationalis, und die rationale Psychologie, psychologia rationalis; 3) der rationalen Kosmologie; und 4) der rationalen Theologie." — Die Metaphysik der Sitten,

deren Propädeutik die Kritik der praktischen Vernunft ist, zerfällt in die Rechtslehre und die Tugendlehre. — Es kann nicht schwer fallen, die zu den abweichenden kantischen Namen gehörigen Probleme zu erkennen. —

5. Unter den übrigen Systemen der deutschen Philosophie zeichnen sich durch eine strenge Systematik (Architectonik) nur noch die Systeme von Hegel und von Herbart aus. Ueber Hegel wird an einem anderen Orte das Nöthige erwähnt werden. Für Herbart ergaben sich aus seiner Definition des Begriffes der Philosophie (14) drei Hauptheile, entsprechend den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe: die Logik, die Metaphysik und die Aesthetik. Mit dem letzteren Worte bezeichnet Herbart, abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch, allgemein den Theil der Philosophie, der solche Begriffe bearbeitet, welche zu einem Urtheile des Beifalles oder des Misfallens hinführen. Dieselbe theilt sich wiederum in eine allgemeine und eine angewandte Aesthetik; die erstere stellt die Musterbegriffe oder Ideen vollständig und geordnet auf, in denen die ursprünglichen Urtheile des Beifalles oder des Misfallens über das Schöne und Häſsliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche enthalten sind; die zweite geht aus der allgemeinen Aesthetik durch Anwendung auf das Gegebene als eine Reihe von Kunstlehren oder praktischen Wissenschaften hervor. Die allgemeine Aesthetik zerlegt sich wieder nach dem Unterschiede, ob das Gefallende oder Misfallende unbedingt auf die Persönlichkeit des Menschen bezogen werden muſs, oder nicht. Im ersten Falle entsteht die praktische Philosophie, mit welchem Namen Herbart denjenigen Theil sowohl der allgemeinen als auch der angewandten Aesthetik bezeichnet, welcher die Bestimmungen des Löblichen und Schändlichen (wir würden allgemein sagen des Sittlichen) sammt den daraus entspringenden Vorschriften enthält. In ihrem allgemeinen Theile ist sie die Lehre von den praktischen (sittlichen) Ideen, zu denen auch die Rechtsidee gehört, so daſs, was man philosophische Rechtslehre oder Naturrecht nennt, mit in diesen Theil fällt; in dem angewandten Theile stehen als Kunstlehren die Tugendlehre und die Pflichtenlehre. Im zweiten Falle, wo das Gefallende oder Misfallende zu solchen Kunstlehren führt, bei denen es der Willkür des Menschen überlassen bleibt, ob er sich mit ihren Gegenständen beschäftige oder nicht, sucht der allgemeine Theil diejenigen ästhetischen Elementarverhältnisse oder Ideen auf, nach welchen die in den einzelnen Künsten auszuführenden oder schon vorliegenden Werke als gefallend oder misfallend zu beurtheilen sind. Diese, wie wir

sagen würden, Aesthetik nach dem engeren und gewöhnlichen Sprachgebrauch hat Herbart nur fragmentarisch bearbeitet. In der Metaphysik geht der methodologische Theil voran, theils um den in Frage stehenden Gegenstand, das in der Erfahrung Gegebene, als den Ausgangspunkt der metaphysischen Erkenntniss, genauer darzustellen, theils um die von Herbart erst aufgefundene Methode, die metaphysischen Probleme zu behandeln, die sogenannte Methode der Beziehungen oder die Lehre von dem Zusammenhange zwischen Gründen und Folgen namentlich in der Bearbeitung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe, mit der nöthigen Ausführlichkeit zu exponiren. Dann folgt die Ontologie, die vom Seienden und von dem wirklichen Geschehen handelt. Dann die Synechologie, worin alle mit dem Begriffe des Continuirlichen zusammenhängenden Gegenstände, der Raum, die Zahl, die Materie, das äußere, scheinbare Geschehen, die Zeit und das Zeitliche, abgehandelt werden. Dieser Theil in Herbarts Metaphysik ist in unserer Tabelle die Phänomenologie der Natur genannt. Den vierten Theil nennt Herbart die Eidolologie, welche vom Ich, überhaupt vom Idealismus, von der Möglichkeit des Wissens und den in der Seele auftretenden ersten Formen des inneren Geschehens handelt. Ihm entspricht in unserer Tabelle die Phänomenologie des Geistes. Mit diesen vier Theilen ist die allgemeine Metaphysik abgeschlossen; doch läuft von der Synechologie die Untersuchung weiter in die Naturphilosophie, und von der Eidolologie weiter in die rationale Psychologie. Der in unserer Tabelle genannte vierte Theil der Metaphysik, die Phänomenologie der Schöpfung der Natur und des Geistes, kommt bei Herbart nicht vor, weil er die Auffassung der Welt in der Metaphysik durch den Gedanken abgränzt, dass die letztere in dem Sinne allein zu verfahren habe, worin Kant von der rationalen Kosmologie spricht, also jede Vorstellung einer nicht in der Natür, sondern in die Natur hineinwirkenden Causalität ausschließt. Herbart stellt zwar wenigstens die teleologische Auffassung der Welt sehr hoch, läßt sie aber nur in die Religionsphilosophie fallen, die er jedoch niemals systematisch bearbeitet hat, während nach unserer Ansicht die teleologische Auffassung nur ein einzelnes Glied von dem ganzen intellectuellen Charakter der Welt berührt und der letztere ebenso gut, wie die übrigen Erfahrungsverhältnisse, als zum Gegebenen gehörig auch in der Metaphysik einen integrirenden Theil ausmacht, von dem aus, wie gesagt, die theoretische Philosophie in die Religionsphilosophie überführt.

6. Eine Erweiterung hat in unserer Zeit die empirische Psychologie, die als solche in das Gebiet der Erfahrungswissenschaften fällt, durch die Untersuchung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen von außen stattfindenden Einwirkungen und nachfolgenden psychischen Zuständen und Vorgängen gefunden. Hiermit beschäftigt sich die Psychophysik, hervorgerufen durch E. H. Weber und zur Wissenschaft ausgebildet durch die Grund legenden Arbeiten von G. Th. Fechner, die außer Anderen insbesondere von Wilh. Wundt fortgesetzt werden.

Viertes Kapitel.

Die Definitionen der Hauptrichtungen der Philosophie und deren tabellarische Uebersicht.

51. Nach den Richtungen der Philosophie fragen, heißt, dass man die principiellen Ausgänge, den Grundgedanken und die Endpunkte, sowie den eigenthümlichen geistigen Gehalt von dem kennen lernen will, was sich zwischen beiden Punkten ausgestaltet, wieweit dies nöthig ist, die Systeme der Philosophie danach von einander zu unterscheiden. Dabei wird zunächst vorausgesetzt, sowohl, dass die philosophischen Probleme keine Erdichtungen und Einbildungen, sondern von den Thatsachen der Erfahrung ausgehende, objective Anforderungen an den Verstand sind, als auch, dass in jedem Falle dieser Art das Denken an seiner eigenen Befähigung, philosophische Probleme lösen, überhaupt Erkenntniss erreichen zu können, festhalte und diese Befähigung aus Liebe zur Wahrheit und um der Wahrheit willen, nicht aber im Dienste eines äußeren Zweckes oder gleichsam eines fremden Herrn anwende.

52. Wie richtig und nöthig diese Voraussetzung auch im Hinblick auf den Begriff der Philosophie ist, so hat sie doch in der Geschichte der Philosophie keine volle Anerkennung gefunden.

Man muſs deshalb von den Richtungen des wahrhaft philoſophiſchen Denkens, welches darauf ausgeht, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft im ſyſtematiſchen Gefüge hervorzubringen, einige pſeudophiloſophiſche Richtungen und Verwendungen des Denkens abſondern. Solcher Art kann man zwei als die hauptſächlichſten hervorheben, nämlich 1) den Skepticismus, und 2) die mittelalterliche Scholaſtik. Der im vorigen Jahrhundert beliebte Eclecticismus nebſt der Popular- und Aufklärungsphiloſophie gehört mittelbar in die Geſchichte der Philoſophie, mehr in die Culturgeſchichte. Man kann jene Richtungen auch allgemein die negativen, und diejenigen, welche an dem ſtrengen Begriff der Philoſophie und ihrer ſelbſtſtändigen Aufgabe feſthalten, die poſitiven Richtungen nennen. Der Skepticismus verneint die Möglichkeit einer Erkenntniſs der ihr Gegentheil ausſchließenden Wahrheit; die Scholaſtik verneint die Selbſtſtändigkeit der Philoſophie und giebt ihr das Recht der Exiſtenz nur im Dienſt der Kirche.

53. Andrerſeits ſteht aber der Philoſophie noch eine Meinung gegenüber, welche in ihrer natürlichen Naivetät aus einem naturnothwendigen und in ihrem gewichtigeren Theile aus einem durchaus berechtigten wiſſenſchaftlichen Standpunkte entſpringt, in ihrer Einſeitigkeit aber exclusiv wird und ſich zu einer der Philoſophie feindlichen Maxime ausgeſtaltet hat. Die Meinung von der erſteren Art iſt eine Wirkung des allgemein-menſchlichen Bewuſstſeins, welches ſeine Vorſtellungen und Urtheile aus der täglichen Erfahrung hernimmt, wie ſie ſich der Natur und dem Leben gegenüber ohne den Einfluſs einer höheren Verſtandescultur bildet, und an dem Gedanken hängt, daſs ein Denken, welches über die tägliche Erfahrung und deren gemeinſame Vorſtellungsinhalte und Formen hinausgeht, gar nicht nöthig ſei, und welches eben deshalb die ſinnliche Wahrnehmung, das thatſächliche Erleben und den darauf gegründeten ſogenannten geſunden Menſchenverſtand auch der Philoſophie als einer unbrauchbaren und überflüſſigen Luxusſache entgegenſtellt. Dieſe Meinung kann in ihrer

Vollständigkeit, wenn sie zu einer Maxime des Denkens erhoben wird, der allgemein-menschliche Empirismus genannt werden.

54. Mit solchem Empirismus braucht sich die Philosophie allerdings selbst kaum noch in Betreff seines Erkenntnisswerthes zu beschäftigen, sondern derselbe ist für sie nur ein Problem, insofern seine Grundbestandtheile, nämlich die sinnliche Wahrnehmung und die aus bloß psychischen Wirkungen sich ihr anschließenden Vorstellungen in der Psychologie untersucht werden. Dennoch muß auch dieser Empirismus immer noch als die einfachste und natürlichste Vorstufe gelten, welche die Philosophie bei jeder Richtung, die sie einschlagen mag, vorfindet, und in welcher auch eine historische Vorbildung noch jetzt, ebenso wie in den frühesten Zeiten, sich in gleicher Weise für die Philosophie geltend macht, wie derselbe allgemein-menschliche Empirismus eine solche Vorstufe auch für alle Erfahrungswissenschaften ist.

55. Anders verhält es sich mit der zweiten Meinung, welche zwar mit der Philosophie darin übereinstimmt, dass sie den gemeinen Empirismus auch nicht mehr als vollgiltig anerkennt, in ihrer Einseitigkeit aber selbst sich zu einer Maxime ausbilden kann, welche, wenn auch nicht die ganze Philosophie, doch den theoretischen, metaphysischen Theil derselben nicht bloß für unnöthig, sondern, wenn sie ganz extrem wird, sogar für eine Verirrung des Denkens, für einen Wahn ansieht. Die hier gemeinte Maxime gehört dem wissenschaftlichen Empirismus an. Derselbe ist aus der gewöhnlichen Anschauung der Dinge und Ereignisse entstanden, seitdem sie sich in verständige Vorstellungen umwandelte, die zu den Naturwissenschaften hinführten, und seitdem diese durch eigene Methoden der Beobachtung, durch inductive Urtheilsbildung und Schlussfolgerung, insbesondere durch die Auffassung des mathematischen Charakters der Natur und durch die Anwendung der sich dabei mit fortbildenden Mathematik auf die Erscheinungen in derselben sich selbstständig gemacht haben. In den Naturwissenschaften, überhaupt in den Erfahrungswissenschaften, liegt ein imponirendes Kapital meistens gesicherten und

brauchbaren Wissens, welches, wenn auch indirect die Philosophie dabei mitgewirkt hat, doch wesentlich auf eigenen Wegen erworben ist. Besonders im Hinblick auf diesen Umstand hat sich der wissenschaftliche Empirismus zu einer allgemeinen Maxime ausgebildet.

56. Zur richtigen Beurtheilung dieser Maxime gehört, dass man an ihr zwei Seiten unterscheidet. Basirt dieselbe nämlich auf Unkenntniss der Sache und auf einseitiger, beschränkter Bildung Dessen, der sie im Munde führt, dann kommt sie nicht einmal, wie der allgemein-menschliche Empirismus, als eine Vorstufe der Philosophie in Betracht, insofern sie alsdann nicht selten in eine offene Misachtung alles philosophischen Strebens überhaupt ausläuft und mithin sich selbst zu überlassen ist. Nach seiner anderen Seite aber ist der wissenschaftliche Empirismus, sobald er mit einer disciplinirten Verstandesbildung und mit hinreichender Kenntniss der Philosophie verbunden ist, eine Entwickelungsstufe des Denkens, welche nicht bloss für die Existenzfrage der Philosophie überhaupt, sondern auch, wenn diese bejaht wird, für die Richtung der Philosophie von mit entscheidender Wichtigkeit ist.

57. Dies hat wiederum seinen Grund in zwei Umständen. Einmal nämlich haben alle Erfahrungswissenschaften, insbesondere die sich mit der Natur beschäftigen, dieselben allgemeinen Vorstellungen im Gebrauch, mit denen es auch die Philosophie zu thun hat, wie ausdrücklich schon hervorgehoben ist (18). Es kann mithin der Unterschied zwischen beiden Denkweisen zunächst vielleicht darin liegen, dass die Erfahrungswissenschaften diese Vorstellungen in einem Sinne gebrauchen und zu gebrauchen berechtigt zu sein glauben, welchen das philosophische Denken für nicht zulässig und nicht für giltig ansieht: und dies ist in der That auch der Fall. In diesem Falle kommt es also wesentlich darauf an, nachzuweisen, welche von beiden Parteien Recht hat, und dieser Nachweis wird unzweifelhaft der Philosophie zugeschoben. Der Unterschied zwischen beiden Denkweisen kann aber zweitens auch darin liegen, dass die Erfahrungswissenschaften den Gebrauch jener allgemeinen Vorstellungen, die sie zur denkenden Auffassung

der Erscheinungen und in ihren Urtheilen und Schlüssen verwenden, in einer Art beschränken, die nicht von aller Philosophie zugestanden wird, und sich hierbei sogar auf die Auctorität eines der größten Philosophen, nämlich Kants, stützen. In diesem Falle, der auf das Verhalten Mancher unter den jetzigen Hauptvertretern der Naturwissenschaft paßt, wird die Frage, welches Verhältniß zwischen dem wissenschaftlichen Empirismus und der Philosophie das richtige sei, eine ganz specielle. Sie gehört dann in die Richtung der Kantischen Erkenntnißtheorie und zu deren Beurtheilung. Der wissenschaftliche Empirismus wird in diesem Falle ein wesentliches Glied in einem eigenartigen philosophischen System und behält den Charakter einer Vorstufe oder einer Vorbildung zur Philosophie nur insoweit bei, als man ihn auch ohne die Verknüpfung mit Kant als eine in ihrer eigenthümlichen Methodik für sich fortbestehende Denkweise betrachten kann. In dem letzteren Sinn darf er deshalb in Verbindung mit dem allgemein-menschlichen Empirismus gleichfalls in der tabellarischen Uebersicht der Richtungen der Philosophie mit aufgeführt werden.

58. Nun entsteht die Frage, ob die Unterschiede, welche zwischen den Richtungen der philosophischen Systeme gesucht werden, sich auf die letzteren im Ganzen, oder aber nur auf einzelne Theile beziehen, und ob sie in diesem oder jenem Sinne angegeben werden sollen. Der Unterschied der Richtungen der Philosophie hängt ohne Zweifel, insofern er zugleich ein Unterschied der Systeme im Ganzen sein soll, von den Principien, das heißt, von denjenigen Begriffen oder Urtheilen ab, von denen man ausgeht und durch welche das Denken zu seinem Fortschreiten in bestimmter Richtung determinirt ist, so daß dadurch der Sinn und Geist der daraus resultirenden Weltanschauung ein eigenthümlicher und von jedem andern unterscheidbarer wird. Dennoch aber würde durch eine Beachtung dieses Umstandes allein, wie gewiß er der wesentlichste ist, die Frage doch nur oberflächlich beantwortet werden, insofern als selbst bei gleichen Principien noch wesentliche Unterschiede durch deren abweichende Verwerthung entstehen und

andrerseits auch die Theile der Philosophie, je nach der Natur und dem Umfange dieser Verwerthung, unter sich in Differenzen und hiermit auch in eine abweichende Ausbildung ihrer Inhalte gerathen können. Der erstere Umstand muss für unsere Darstellung, welche den Zwecken einer Einleitung in die Philosophie dient, der am meisten maßgebende bleiben; der andere aber, der die möglichen Unterschiede in den Richtungen der Theile der Philosophie betrifft, verlangt eine eigene Erwägung. Diese Erwägung bezieht sich vorzugsweise wieder auf zwei Stücke: nämlich einerseits auf die Logik und deren Verhältniss zur Philosophie und zu den Wissenschaften überhaupt, also darauf, ob auch in ihr Wandelungen der Richtung eingetreten sind oder nicht; und andrerseits auf das Verhältniss zwischen den übrigen Haupttheilen der Philosophie, nämlich zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie nebst deren Complement, der Religionsphilosophie.

59. Was die Frage nach diversen Richtungen der Logik betrifft, so genügt es, das über die Logik schon früher Gesagte (38d) noch durch folgende Bemerkungen zn ergänzen. Erstens kann das, was die Streitsucht, die Sophistik und der Skepticismus einmal aus der Logik gemacht haben oder haben machen wollen, bei unsrer Frage nicht in Betracht kommen. Sophistik ist ein Misbrauch der Logik und der Skepticismus wurde schon als eine pseudophilosophische Richtung von uns genannt, die später ihre Beurtheilung finden wird. Ebenso unzulässig zweitens, wie der Misbrauch der Logik durch Sophistik und ihre Verneinung durch den Skepticismus, ist die von Hegel ausgeführte Verwendung des Namens Logik für das, was eigentlich Metaphysik ist. Schon die alten alexandrinischen Philosophen und auch Spätere, wie namentlich Spinoza, hatten die Meinung, dass es außer dem in bestimmten Begriffen und deren Verbindungen fortschreitenden Denken noch eine andere Art von Erkenntniss gebe, nämlich eine innere, intellectuale Anschauung, welche die Wahrheit und die Wirklichkeit unvermittelt in einem höheren Lichte erfasse. Kam schon durch diese Meinung, von deren Möglichkeit selbst in der

Philosophie Kants ein Anklang durch die von ihm ausgesprochene Vorstellung eines anschauenden Verstandes sich vernehmbar macht[1]), die Logik in eine untergeordnete Stellung, weil der Philosoph einen Standpunkt über dem verständigen Denken einnehmen sollte, so wiederholte sich diese Verirrung nochmals, allerdings aus einem anderen Grunde und in einem anderen Sinne, bei Hegel. Dieser Philosoph hält nämlich das logische Denkgesetz, welches in dem Satze vom Widerspruche liegt, der jedes zwei entgegengesetzte Begriffsinhalte identificirende Urtheil als falsch und unwahr verwirft und deshalb eine solche Identificirung verbietet, nicht allgemein, sondern nur auf dem Standpunkte des reflectirenden Verstandes für richtig, während auf dem speculativen Standpunkte der Widerspruch eine das Denken forttreibende Kraft sei. Dieser Gedanke wäre nun ganz richtig gewesen und hätte auch richtige Folgen gehabt, wenn nicht ein metaphysischer Irrthum hinzugekommen wäre. Hegel hielt das Denken und die Wirklichkeit oder das Sein in ihrem tiefsten Grunde für identisch und machte dieses Identische zum realen Princip der Welt überhaupt. Der logische Widerspruch wurde nun auch für dieses Identische der reale Grund für die Ausgestaltung des Inneren desselben und diese Ausgestaltung des Urgrundes der Welt, wie sie sich als der real-logische Process vollziehen soll, glaubte Hegel durch sein eigenes Denken genau und im Einzelnen angeben zu können. Für ihre Darstellung gebraucht er den Namen Logik und macht sie zum ersten Theile seines Systems. Hiermit ist aber der Logik keine zu einer scientifischen Weiterbildung führende Richtung gegeben, sondern daraus ist nur eine abenteuer-

---

1) Prolegomena § 35. Kant erwähnt hier den Unterschied zwischen intellectuell und intelligibel, und sagt: „intelligibel heißen Gegenstände, soferne sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute", fügt aber auch sogleich hinzu, dass wir von einem solchen Verstande nicht den mindesten Begriff haben.



liche Metaphysik entstanden. Das Nähere gehört in das Kapitel über Hegels Pantheismus.

60. Dagegen kann drittens die Frage mit Grund aufgeworfen werden, ob die oben ausgesprochene Aufgabe der Logik (38 d), welche eine noch nicht allgemein anerkannte Richtung derselben andeutet, auch eine wirkliche Verbesserung sei. Mit dem Ausdruck formale Logik bezeichnet man noch jetzt eine Lehre, welche, ohne auf den Begriff irgend eines bestimmten Gegenstandes oder auf ein Urtheil oder einen Schluss mit einem concreten Inhalte Rücksicht zu nehmen, von Begriffen und Urtheilen und Schlüssen überhaupt und von denjenigen Regeln des Denkens handelt, welche dasselbe in allen Fällen, mit was für Begriffen, Urtheilen und Schlüssen es sich auch beschäftigen möge, als schlechthin und allgemein giltig zu beachten und anzuwenden habe. Diese Beschränkung hat nun aber keinen hinreichenden Grund und ist schon von verschiedenen Seiten mit Recht durchbrochen und dadurch ergänzt worden, dass das in concreten Wissenschaften ausgeübte Denkverfahren mit in Betracht gezogen und seine Darstellung als mit zur Logik gehörig angesehen wird. Auf diese Weise hat sich eine eigene, inductive Logik ausgebildet, und was in dieser als eine Methodik der Erfahrungswissenschaften gelehrt wird, dem kann selbstverständlich auch noch eine Methodik der Mathematik, der Jurisprudenz, der Philosophie selbst zur Seite treten.[1])

1) Eine solche Richtung ist schon von Fr. Wolff eingeleitet, insofern seine Logik eine ganz praktische Tendenz hat. Dies zeigt sich besonders in den Kapiteln, die von der Erfahrung, das heißt, von der Bildung empirischer Urtheile und Schlüsse, von den Experimenten, von der Verallgemeinerung der Erfahrungssätze u. s. w., ferner von der Erfindung der Sätze aus den Definitionen, von der Auflösung der Aufgaben, vom Wissen, vom Glauben, von Meinungen und Irrthümern, von den Bedingungen, die Wahrheit zu finden, seine eigenen und fremde Erfindungen zu beurtheilen, von der verständigen Abfassung und Beurtheilung einer Schrift, von der rechten Art, Bücher mit Nutzen zu lesen, von der Ueberführung und Widerlegung eines Andern und vom Disputiren u. s. w. handeln. Was Wolff hierüber sagt, zeichnet sich durch große Klarheit, durch eine meistens gute Auswahl von Beispielen und durch einen oft glücklichen Gebrauch der deutschen Sprache aus, lauter Vorzüge in der damaligen Zeit, die noch jetzt unsere Anerkennung verdienen. Auch Kant

61. Die befürwortete Erweiterung der Logik in der angegebenen Richtung, nämlich sie zu einer Lehre von dem Verstandesgebrauche sowohl im Allgemeinen, als auch innerhalb der einzelnen Wissenschaften auszubilden, darf aber nicht dazu dienen, die Werthschätzung der gewöhnlichen formalen Logik abzuschwächen, oder wohl gar darin, daß Jemand sie auf ihre engere Gränze beschränken will, einen Anlass zu wegwerfendem Tadel und vielleicht gar zu dem Ausspruche zu finden, dass das Studium der formalen Logik auf der Universität überflüssig sei. Diese Bemerkung wird hier ausdrücklich gemacht, weil die Vernachlässigung der formalen Logik erhebliche üble Folgen nach sich zieht und insbesondere, nach meiner Meinung, auch mit Schuld daran trägt, dass die Eigenschaften des logisch disciplinirten Verstandes nicht gerade im Ueberfluss in der heutigen wissenschaftlichen Litteratur angetroffen werden. Der Geringschätzung, womit der formalen Logik von gewissen Seiten begegnet wird, muss auch heute noch entgegen gehalten werden, was Kant, indem er an die Ausführung seiner Kritik in einem künftigen System der Metaphysik dachte, in dieser Hinsicht mit Bezugnahme auf Wolff gesagt hat: „In der Aus-

fühlte das Bedürfniss einer Verbesserung und Erweiterung der formalen Logik. Seine transcendentale Methodenlehre, der zweite Theil der Kritik der reinen Vernunft, soll zwar nur die formalen Bedingungen eines vollständigen Systemes, das heißt, aller Erkenntnisse der reinen Vernunft angeben und hat es in dieser Hinsicht mit einer Disciplin, einem Kanon, einer Architektonik und einer Geschichte derselben, also mit einem nach der gewöhnlichen Ansicht zur formalen Logik nicht gehörigen Gegenstande zu thun. Allein er fügt noch den Gedanken hinzu, dass die allgemeine Logik dadurch wenigstens in Betreff des oben genannten Gegenstandes eine nützliche Ergänzung dessen erfahre, was unter dem Namen einer praktischen Logik in Ansehung des Verstandesgebrauches überhaupt in den Schulen zwar gesucht, aber nur schlecht geleistet werde. Freilich wollte Kant andrerseits auch wiederum die Gränzen der Logik genau gewahrt wissen und namentlich psychologische, metaphysische und anthropologische Einmengungen nicht zulassen, sowie er auch sehr gut wusste, dass das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit sei, die Logik aber den im Inhalte liegenden Irrthum durch keinen Probirstein entdecken könne. K. d. r. V. S. 62 u. 664.

führung dieses Planes, sagt er, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab, und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei." [1]) Gerade die formale Logik ist es, welche diese Requisite eines wissenschaftlichen Baues erörtert.

62. Was zweitens die Frage betrifft, ob die Verschiedenheit der Richtungen der Philosophie sich ohne die Unterscheidung und Trennung des theoretischen und des praktischen Theiles feststellen lasse oder nicht, so ist es sowohl durch die Geschichte der Philosophie, als auch durch die Sache selbst indicirt, die theoretische Philosophie abgesondert von der praktischen Philosophie zu betrachten.

Das Denken hat sich nämlich mit den theoretischen, metaphysischen Fragen früher, und zwar mit großer Eindringlichkeit, beschäftigt, als mit den praktischen, insbesondere ethischen Aufgaben. Hierdurch wurde ein Vorrath von Begriffen, Urtheilen und Schlußsätzen angehäuft, der einen großen Reiz auf die Neigung zur Speculation in den besseren Köpfen ausübte, und die praktischen Vorstellungen mehr den Lebenserfahrungen und den Wirkungen der gesellschaftlichen Zustände und Verhältnisse überließ. Auf die ethischen Fragen ist eine eingehende und anhaltende Aufmerksamkeit erst durch Socrates hingelenkt worden, der das Nachdenken von den Erscheinungen am Himmel, in der Atmosphäre und in der Natur ablenkte und auf den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten hinführte. Seitdem dies geschehen war, erhielt die philosophische Behandlung der ethischen Fragen entweder einen

1) Kritik d. r. V. Supplement II. S. 683.

von den theoretischen Lehren abhängigen Sinn, wie namentlich bei Plato, oder wurde, wie bei Aristoteles, auch in ihrer doctrinären Form vorzugsweise mit Bezugnahme auf die praktischen Erfolge abgehandelt. Diese beiden Seiten zeigen sich auch während der nacharistotelischen Zeit in den Schulen der Philosophen, namentlich bei den Stoikern, wirksam. Im heidnischen Alterthum sind überhaupt die während der Blüthezeit der griechischen Philosophie aufgestellten fundamentalen Sätze der Ethik, wie die über die Eudämonie, die Tugend, die Güter, das Gute u. s. w., gewöhnlich, wie schon oben angedeutet ist (33, Anmerk. 2), zu rasch in Maximen für die Lebensführung umgewandelt, als dass ein scientifisches Fortschreiten hätte ein Bedürfniss werden können. Dazu kam später der Einfluss der christlichen Ethik, deren Gebote für vollständig ausreichend erachtet wurden, die ethischen Aufgaben als gelöst anzusehen. Ein erneuerter Angriff der principiellen Begründung und des systematischen Aufbaues tritt erst mit Kant wieder auf, der, abgesehen von den theologisch-ethischen Arbeiten, besonders durch Fichte, Herbart und Schleiermacher fortgeführt wurde. Seitdem aber unter Mitwirkung von Spinoza's System die deutsche Philosophie durch Schelling und Hegel vorherrschend pantheistisch geworden war, büßte auch die Ethik ihre Selbstständigkeit in Betreff der principiellen Begründung und zugleich auch in Betreff der ihr speciell zugehörigen und von der Metaphysik ganz unabhängigen Wahrheiten wieder ein. Aus dem letzteren Grunde kann die Ethik des Pantheismus, ebenso wie die des Materialismus, nur für eine Pseudoethik gehalten werden.

63. Aus dem Gesagten folgt, dass die Richtungen der praktischen Philosophie innerhalb ihres ersten Theiles, der Ethik, abgesondert von der theoretischen Philosophie darzustellen sind. Die Darstellung wird sich dabei nach den Unterschieden der Grundbegriffe zu richten haben, von denen der Charakter der Ethik abhängt. Aehnliches gilt nun auch von dem zweiten Theile der praktischen Philosophie, der Aesthetik, wenn deren verschiedene Rich-

tungen angegeben werden sollen. Diese Aufgabe ist jedoch schwieriger, als die in Betreff der Ethik, weil die Aesthetik, als philosophische Doctrin ein sehr junger Theil der Philosophie, einerseits fast immer in einer intimen Verbindung mit dem theoretischen Theile, mit der Metaphysik, geblieben und hierdurch auch inhaltlich und formell determinirt, andrerseits die Entdeckung der allgemeinen ästhetischen Wahrheiten und deren Aussonderung aus den Reflexionen der sogenannten Kunsttheorien auch bis jetzt noch nicht zu hinreichender Befriedigung geschehen ist. Die Einleitung in die Philosophie muss sich deshalb hier auf die Angabe der hauptsächlichsten Punkte aus der Geschichte der Aesthetik seit ihrem wissenschaftlichen Anfange in Deutschland beschränken.

64. Was die Religionsphilosophie betrifft, welche wegen ihrer überwiegend praktischen Bedeutung hier erwähnt werden darf, so ergiebt sich schon aus der Stellung, die sie als abschließender Theil im System der Philosophie hat, dass ihre Richtung ganz von der Metaphysik und der praktischen Philosophie abhängt. Dies ist auch dann der Fall, wenn man ihren Grundgedanken, das Princip der Welt, wie es die meisten pantheistischen Systeme thun, ohne Weiteres in den Anfang des Systems stellt.[1]) Die gleiche Abhängigkeit ist dadurch bedingt, weil dem Vernunftbedürfnisse, auf irgend eine Weise eine Verbindung zwischen der realen und der idealen Welt zu Stande zu bringen, in jeder ernsten Philosophie Genüge geschehen muss. Psychisch vollzieht sich eine solche Verbindung im Menschen leicht und früh innerhalb seines religiösen Vorstellungskreises, und zugleich auch, wenn derselbe auf der christlichen Bildung ruht, zu seiner vollen Befriedigung. Für die Philosophie aber liegt darin das schwerste Problem, wenn seine Lösung im wissenschaftlichen Sinne gegeben werden soll. Der Pantheismus macht sich diese Lösung am leichtesten, freilich aber nur unter Schädigung der idealen Werthe, deren Bedeutung durch die Identi-

1) H. Lotze macht hiervon eine Ausnahme, ohne dass dadurch sachlich etwas geändert wird.



ficirung mit dem Realen mehr oder weniger aufgehoben wird, so daß es in gewisser Hinsicht fraglich ist, ob und inwiefern der wahre Begriff der Religion im Pantheismus überhaupt noch eine Stelle finden kann. In Betreff der Religionsphilosophie wird unsere Darstellung sich auf das Wesentlichste, wie es von unserem Standpunkte aus erscheint, beschränken.

65. Was nun die Richtungen der theoretischen Philosophie betrifft, so haben sie alle eine gemeinsame Quelle in einem und demselben psychischen Grundphänomen. Dasselbe liegt in der während der natürlichen Entwickelung unseres inneren Lebens mit Nothwendigkeit entspringenden Theilung der Inhalte und Formen des Bewußtseins, nach welcher der Mensch sich vorstellt und andrerseits eine Außenwelt sich gegenüber vorstellt. Hiernach richtet sich auch die Vorstellung der Wirklichkeit, die gleichfalls doppelt gebraucht wird: ich bin und die äußere Welt ist auch. Für beide Arten des Wirklichen sind im Verlaufe des auf beide gerichteten Nachdenkens verschiedene Wörter gebraucht, die noch jetzt als philosophische Termini die Eigenartigkeit eines jeden der beiden Theile in ihrer allgemeinen Giltigkeit ausdrücken sollen. Die hauptsächlichsten Termini sind für die äußere Welt: Körper, Element, Stoff, Materie, Atom, Ausdehnung, Object, Nicht—ich. Für die innere Welt: Geist, Seele, Denken, Subject, Ich. Der Gegensatz beider wird am gewöhnlichsten durch die Paare Materie und Geist, Ausdehnung und Denken, Subject und Object, Nicht—ich und Ich ausgesprochen. Bei jedem einzelnen dieser Wörter knüpft sich an das, was damit gedacht wird, eine Anzahl näherer Bestimmungen, das heißt, von Prädicaten an, durch welche der vorausgesetzte Unterschied beider Sphären noch specieller bewußt wird. So zum Beispiel an die Vorstellung Körper die Prädicate beweglich, räumlich theilbar, gestaltet, hart, weich, Widerstand leistend u. a.; an die Vorstellung Geist die Prädicate unbeweglich, gestaltlos, räumlich untheilbar, einfach u. a. Hiermit verbinden sich alsdann die Vorstellungen, durch welche der Verstand das in der

Erfahrungswelt Wahrgenommene und Beobachtete denkt. Der Verstand findet, dass die ohne bewusste Gründe angewandte Vorstellung der Wirklichkeit durch die Wahrnehmung weder in ihrer Bedeutung noch in ihrem Gebrauche gesichert ist, und andrerseits, dass zwischen beiden Wahrnehmungsgebieten ebenso, wie in jedem für sich, Abhängigkeitsverhältnisse vorhanden sind, welche bald der äußeren Welt ein Uebergewicht über die innere, bald dieser ein Uebergewicht über jene zuzuschreiben nöthigen. Hierin liegen nun die beiden Gedanken, welche für alle Richtungen der theoretischen Philosophie entscheidend geworden sind. Nämlich einmal der Gedanke, dass über den Sinn und den Gebrauch des Begriffes der Wirklichkeit Entscheidung zu treffen ist, und zweitens, dass Dasjenige, dem die Wirklichkeit nicht zugestanden wird, als ein von dem Wirklichen Abhängiges gilt: jenes ist das Seiende, dieses ist das Werdende, welches von jenem herkommt und durch dasselbe wird. Beide Gedanken bestimmen jedoch die Richtungen nur im Allgemeinen, während jede für sich und in sich noch Unterschiede theils durch die abweichende Feststellung der Natur und Beschaffenheit des Seienden, theils durch die unterschiedliche Annahme erhält, wie man sich das Herkommen des Werdenden aus dem Seienden denkt. Mit Beachtung dieser Gedanken ergeben sich folgende allgemeine Richtungen der theoretischen Philosophie.

66. Die erste Richtung tritt dann ein, wenn die Wirklichkeit, das Sein, allein dem Körperlichen zugesprochen, das heißt, wenn allein die Materie für das Seiende, Reale und Wesenhafte, und für die alleinige Entstehungsursache auch alles Dessen gehalten wird, was nur scheinbar ein Nichtmaterielles, ein sogenanntes Geistiges sei, im Wesentlichen aber doch ein Materielles ist. Diese Richtung, mit ihren später zu beachtenden speciellen Unterschieden, heißt deshalb der Materialismus.

Die zweite Richtung entsteht, wenn die Wirklichkeit, das Sein, allein dem Geistigen zugesprochen wird und dieses mit

seinen Inhalten, Thätigkeiten und Formen allein das Wesenhafte und Seiende ist, von dem auch das scheinbar Nichtgeistige, das sogenannte Materielle herkommt. Diese Richtung ist die idealistische oder der Idealismus.

Die dritte Richtung entsteht, wenn sowohl der Materie, als auch dem Geiste die Wirklichkeit zugeschrieben und jedes von beiden in seiner eigenen Natur als Seiendes anerkannt wird, beide also, Materie und Geist, als Realitäten neben einander stehen bleiben, und unter dieser Annahme über das Verhältniss beider zu einander eine Bestimmung gesucht wird. Diese Richtung ergiebt die dualistische Weltanschauung oder den Dualismus, wiederum mit inneren Modificationen.

Die vierte Richtung entsteht, wenn sowohl der Materie, als auch dem Geiste, wie beides in der Erfahrung gegeben ist, die Wirklichkeit abgesprochen wird, und beide für ein aus einem einzigen, ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden Seienden Herkommendes angesehen werden. Weder das Materielle noch das Geistige hat eine eigene, selbstständige Wirklichkeit, sondern sie sind nur Erfolge, Effecte, Darstellungsweisen, Zustände, Offenbarungsweisen, Entwicklungsweisen eines einzigen Princips, welches sich in seiner Totalität als materielle und geistige Welt darstellt. Der entscheidende Gedanke ist jetzt, dass es nur ein einziges Reales, Seiendes, Wesenhaftes giebt, welches in seiner Darstellung die Welt ist. Da nicht selten für dieses Seiende, außer anderen Namen, auch der Name Gott gebraucht ist, so heißt diese Richtung der Pantheismus. Seit einiger Zeit wird aber diese Benennung vermieden, und man gebraucht dafür den Namen Monismus, der die Voraussetzung betont, dass es nur ein einziges Reales giebt.

Die fünfte Richtung stimmt mit der vierten darin überein, dass sowohl dem Materiellen, als auch dem Geistigen, wie Beides in der Erfahrung gegeben ist, die Wirklichkeit, das Sein, abgesprochen, die Gesammtheit der materiellen und geistigen Thatsachen aber nicht auf ein einziges Reales, sondern

auf eine *unbestimmte Anzahl realer Wesen* bezogen und als von denselben herrührend angesehen wird. Diese Richtung wollen wir den *metaphysischen Realismus* nennen.

Hiermit sind die Combinationen erschöpft, welche entstehen, wenn der Gedanke der Wirklichkeit entweder bejahend oder verneinend auf die Inhalte der Erfahrung, die man als Materielles und als Geistiges unterscheidet, angewandt wird, wobei für die Combination, dass beiden Theilen als solchen die Wirklichkeit abgesprochen wird, nochmals der Unterschied entsteht, ob dieselbe nur einem *einzigen*, beiden Kreisen des Werdens zu Grunde liegenden Realen, oder aber einer *Vielheit* von Realen zugeschrieben wird.

67. Die Richtungen der *praktischen* Philosophie sind, abgesehen von der Aesthetik, deren Richtungsunterschiede sich nicht mit kurzen Worten angeben lassen, sehr klar in dem Falle ausgeprägt, dass man die Ethik als einen auf eigenen Grundvorstellungen oder Principien beruhenden Theil der Philosophie ansieht. Das Bestimmende hierbei liegt *einmal* darin, dass ein Unterschied zwischen einem solchen Werthe, der nur seines *Erfolges* wegen, insofern er dem Menschen einen Nutzen oder Vortheil oder Genuss gewährt, überhaupt ihn glücklich macht, vorgezogen ist, und *anderen* Werthen anerkannt wird, durch welche das Wollen und Handeln eine von allen Glückseligkeitsrücksichten *unabhängige und davon wesentlich verschiedene Würde* bekommt. Hiernach unterscheiden sich die Ethiken im Allgemeinen in solche mit *eudämonistischer* Begründung, und andere, die solche Begründung verwerfen. Die letzteren theilen sich wieder vorzugsweise danach, ob sie den entscheidenden, das heißt, den sittlichen Werth bestimmenden Grund in einer Thatsache des Bewusstseins suchen, die innerhalb der *erfahrungsmäßigen Entwickelung* des Geistes nachweisbar ist, oder aber ihn von der Voraussetzung einer nicht empirischen Thatsache abhängig machen; mit anderen Worten: ob sie das Sittliche, trotz seiner Idealität, doch mit den empirischen Bestandtheilen des Bewusstseins verbinden und insofern es auch zu der natürlichen Entwickelung des

geistigen Lebens gehörig ansehen, oder aber es von der Wirksamkeit eines intelligibeln Actes, einer sogenannten transcendentalen Freiheit, abhängig machen. Ein dritter Unterschied entspringt aus der Ansicht, welche über das Verhältniss zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie gehegt wird, ob beide Theile als coordinirt angesehen werden und ihre Zusammengehörigkeit in einer noch höheren Erkenntniss gesucht wird, die wir unsrerseits in der Religionsphilosophie finden, oder aber ob die praktische Philosophie, also zunächst alles Ethische, das theoretische Wissen im Ganzen und Einzelnen sich dienstbar macht und hieraus über den sittlichen Werth entschieden wird, oder aber ob umgekehrt die praktische Philosophie, das heisst jetzt alles sittlich und ästhetisch Werthvolle ganz von den theoretischen Lehrsätzen assimilirt und danach gedeutet wird. In dem ersten Falle entsteht, um den Gedanken durch ein Beispiel zu verdeutlichen, eine derartige Richtung der Ethik, wie die alte stoische Lehre sie darstellt, die noch zu den echt ethischen Richtungen zu zählen ist; als Beispiele zu dem anderen Falle können die Ethik und die Aesthetik der pantheistischen und der materialistischen Systeme dienen (61).

68. Da in Betreff der Richtungen der Religionsphilosophie, nach uns des Schlussgliedes im System der Philosophie, schon das Nöthige bemerkt ist (63), so können nunmehr unter Berücksichtigung aller im Obigen hervorgehobenen Unterschiede die Hauptrichtungen der Philosophie, im positiven wie negativen Sinne (51), in nachstehender Tabelle zur Uebersicht gebracht werden. Dabei sollen an den bezüglichen Stellen beispielsweise auch die Namen der innerhalb einer allgemeinen Richtung vorkommenden Unterschiede mit angeführt werden.

Tabellarische Uebersicht der Hauptrichtungen der Philosophie.

I. Die der Philosophie zu Grunde liegenden Verstandesbildungen des allgemein-menschlichen und des wissenschaftlichen Empirismus.

II. Die Richtungen der theoretischen Philosophie.

1. Der Materialismus. Grundgedanke: Die Materie allein ist das Wirkliche; das Geistige ist ein auch zur Materie gehöriger Vorgang.

   Unterschiede: ein einziger, continuirlich sich umwandelnder Stoff, oder aber eine Vielheit discreter Stoffe. Die alten Naturphilosophen. Die Atomisten. Der universelle Materialismus. Der anthropologische Materialismus.

2. Der Idealismus. Grundgedanke: Der Geist allein ist das Wirkliche; das Materielle oder die körperliche Welt ist das Product des an sich thätigen Geistes (des Ich), der sich selbst einem Theile nach darin zur Erscheinung bringt.

   Unterschiede: Der unvollendete Idealismus Kants oder der kritische oder transcendentale Idealismus im Gegensatz zum Skepticismus und Dogmatismus. Der reine oder absolute Idealismus J. G. Fichte's.[1])

3. Die dualistische Weltanschauung, der Dualismus. Grundgedanke: Materie und Geist (Ausgedehntes und Denkendes, Körperwelt und Geisterwelt) bleiben als eigenartige Wirklichkeiten neben einander bestehen.

   Unterschiede: Plato. Aristoteles. Cartesius.

4. Der Pantheismus oder die monistische Weltanschauung. Grundgedanke: weder die Materie noch der Geist, wie sie in der Erfahrung gegeben sind, haben eine eigene und selbstständige Wirklichkeit, sondern Beide sind die Darstellungen eines einzigen Realen, neben dem es kein zweites Reales in der Welt giebt. Dieses eine Reale, welches

---

1) Der Ausdruck Idealismus ist hier also in seiner engeren, eigentlichen Bedeutung gebraucht. Derselbe Ausdruck wird aber auch gebraucht für solche pantheistische Systeme, wie das Hegelsche, in denen Materie und Geist oder, wie man dann auch sagt, das Reale und das Ideale identificirt sind und in diesem Identischen das Geistige das Uebergewicht hat. Deshalb nennt man Hegels Philosophie auch den absoluten Idealismus.

verschiedene Namen trägt, heißt auch Gott, so dass danach Gott die Welt und die Welt Gott ist.

Unterschiede: Spinoza. Schelling. Hegel. Lotze.

5. Der metaphysische Realismus. Grundgedanke: Nichts von dem, was Materielles oder Geistiges heißt, wie es in der Erfahrung gegeben ist, hat eine selbstständige und eigene Wirklichkeit, sondern Jedes dieser Art ist nur Erscheinung, das heißt eine Art des Geschehens. Die materiellen und geistigen Erscheinungen gehören aber nicht, wie der Pantheismus meint, bloß zu einem einzigen und allein existirenden Realen, sondern zu einer unbestimmten Vielheit realer Wesen.

Unterschiede: Leibniz. Herbart.

6. Die pseudophilosophischen Richtungen. Grundgedanke: eine absolute Entscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum ist unmöglich und daher Berechtigung sowohl der Bejahung, als auch der Verneinung in jedem Falle oder auch Enthaltung von beiden. — Es giebt Wahrheiten, nicht aber die menschliche Vernunft, sondern eine höhere Auctorität entscheidet darüber.

Unterschiede: Der Skepticismus. Der mittelalterliche Scholasticismus.

III. Die Richtungen der praktischen Philosophie.

a. Die Richtungen der Ethik.

1. Der Eudämonismus oder die Ethik als Güterlehre. Grundgedanke: allgemeiner Trieb nach Glückseligkeit. Die Güter und das höchste Gut.

Unterschiede: Der absolute Werth der Glückseligkeit. Der bedingte Werth der Glückseligkeit, und daher Auswahl der Güter.

2. Die Ethik als Tugendlehre. Grundgedanke: Der sittliche Werth liegt in dem eigenthümlichen Verhalten theils des Wollens, theils des Denkens oder auch beider, welches dem höchsten Zwecke derselben entspricht.

Unterschiede: Der Tugendbegriff bleibt ein dem Werthurtheil genügendes, selbstständiges Princip: Plato. Aristoteles. Oder aber nicht, sondern die Ethik ist nur Tugendlehre als Theil einer durch ein anderes Princip begründeten Ethik: zum Beispiel bei Kant durch den Pflichtbegriff, bei Herbart durch ursprüngliche sittliche Ideen.

3. Die Ethik als Lehre vom naturgemäßen Leben. Grundgedanke: Die Sittlichkeit oder der sittliche Werth des Wollens und Handelns besteht in der Uebereinstimmung des Individuums mit der Natur: 'secundum naturam vivere.

   Unterschiede: Entweder wird die Uebereinstimmung mit der Totalität der Natur oder nur mit der im Individuum gegebenen Natur verlangt. Das Ideal des Weisen im Stoicismus. Die Ethik als kluge Lebensphilosophie.

4. Die Ethik als Pflichtenlehre. Grundgedanke: Es giebt im Menschen ein Sittengesetz, welches unbedingt gebietet, so und nicht anders zu wollen, damit dieses Wollen gut sei; denn nichts in der Welt kann als gut gedacht werden, als nur ein guter Wille.

   Unterschiede: Das Sittengesetz spricht in einem kategorischen Imperativ im Zusammenhange mit der Causalität absoluter Freiheit. Kant. Oder aber es gebietet unter Berufung auf Werthe, deren absolute Würde sie zum Gebieten berechtigt. Im letzteren Falle hört die Ethik auf, ursprünglich eine Pflichtenlehre zu sein: sie wird entweder ein Theil der christlichen Sittenlehre, die das absolut Würdige allein im Willen Gottes findet und aus ihm ableitet, und gehört dann zur Religion, oder aber sie wird ein Theil der nächstfolgenden, von Herbart ausgebildeten Ethik.

5. Die Ethik als Lehre von ursprünglichen, das heißt, nicht weiter ableitbaren sittlichen Ideen. Grundgedanke: Es giebt eine bestimmte Anzahl von Verhältnissen zwischen den Willen einer und derselben oder mehrerer

Personen, die, wenn sie klar und deutlich, aber allgemein, das heißt, ohne Hinzunahme eines schon vom Wollen erfaßten, empirischen Gegenstandes, also gleichsam als zwischen Willensbildern bestehend gedacht werden, in einem solchen Denken unwillkürlich und unmittelbar ein Urtheil entweder des Beifalls oder des Mißfallens hervorrufen und als solche den Namen der sittlichen Ideen oder der ursprünglichen Musterbilder führen, nach denen alle empirischen Willensverhältnisse, sie mögen innerlich oder auch äußerlich in Handlungen ausgeprägt sein, nach ihrem sittlichen Werthe beurtheilt werden. Dies ist der Grundgedanke der praktischen Philosophie oder Ethik Herbarts.[1])

Unterschiede sind innerhalb dieser Richtung bis jetzt von wesentlicher Bedeutung nicht aufgetreten, sondern nur einzelne Modificationen in der Ausführung des Grundgedankens. So namentlich von Hartenstein und von Zimmermann. Auch der Verfasser dieses Grundrisses weicht in der genannten Hinsicht von Herbart ab, was er an seinem Orte andeuten wird.

6. Die Pseudoethik des Materialismus und des Pantheismus. Grundgedanke: Das Ethische ist keine selbstständige Thatsache in selbstständigen Wesen, sondern auch nur ein dem einen Realen zugehöriges Verhalten.

Unterschiede: Das Sittliche im Pantheismus behält eine scheinbare Würde: Hegel. Lotze. Oder nicht, sondern die sittlichen Prädicirungen werden mit Consequenz für Vorurtheile oder unwesentliche Reflexionsunterschiede vom Standpunkte des Menschen erklärt: Spinoza. Die Unterschiedlichkeit der Pseudoethik des Materialismus ist von der per-

---

1) Herbarts allgemeine praktische Philosophie, die er Aesthetik nennt, verhält sich also als Ethik zu den empirischen Willen ebenso, wie die allgemeine Logik zu dem mit concreten Begriffen beschäftigten Denken.

sönlichen Bildung, dem Naturell und dem Charakter des Materialisten abhängig und mithin mannigfaltig, wie seine individuelle Grundlage.

b. Die Richtungen der Aesthetik.

Unterschiede: Wie weit die Aesthetik philosophisch ist, entspricht ihre Richtung dem Grundgedanken des Systems, zu dem sie gehört.

Zweiter Theil.

Die Richtungen der theoretischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Der allgemein-menschliche und der wissenschaftliche Empirismus als Vorstufen der Philosophie.

69. Es ist nicht zu ändern, dass auch die Sprache der Philosophen mit denselben Wörtern oft ganz verschiedene Vorstellungen verbindet. Dies gilt auch von allen Ausdrücken, die von uns oben gebraucht sind, um die Hauptrichtungen, in denen das philosophische Denken seine Aufgabe zu lösen versucht hat, nach den je einer derselben zugehörigen Grundsätzen zu charakterisiren. Da es auch von dem Ausdruck Empirismus gilt, so ist deshalb zunächst diejenige Bedeutung anzugeben, in welcher er hier aufgefasst wird.

70. Im Allgemeinen versteht man unter Empirismus die Ansicht, dass die menschliche Erkenntniss ihren Ursprung in der Erfahrung habe und dass auch die Wissenschaft in ihren Arbeiten sich nur von der Erfahrung leiten lassen und ihre Aufgaben und Ziele auf Erfahrungsgegenstände beschränken müsse. Hiernach ist der Empirismus eine Denkmaxime, welche die Philosophie, insofern dieselbe noch andere, als bloss empirische Erkenntnissquellen, und noch andere, über die Erfahrung hinausgehende und der Untersuchung würdige Gegenstände annimmt, entweder ganz verwirft oder sie wenigstens nicht für

eine eigentliche Wissenschaft ansieht. In diesem Sinne wird der Ausdruck Empirismus in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zur Bezeichnung des von Bacons Lehren ausgegangenen Einflusses aufgefasst.[1])

71. Solche Definition ist jedoch zu allgemein und muss um so mehr specialisirt werden, weil seit Bacon die Sachlage durch die Fortschritte, die seitdem in den empirischen Wissenschaften gemacht sind, sich in vielfacher Hinsicht geändert hat. Die Maxime des Empirismus stützt sich selbst auf einen disputablen Gedanken, der sie an sich zweifelhaft macht, da der Satz, dass alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringe, zunächst nichts als eine unerwiesene Behauptung ist. Außerdem würde, selbst wenn diese Behauptung richtig wäre, daraus doch nicht nothwendig folgen, dass alle Erkenntniss auch auf Erfahrungsthatsachen beschränkt sei. Vielmehr wäre es in diesem Falle einerseits doch möglich, dass eine aus der Erfahrung entsprungene Erkenntniss in ihrer Fortbildung auch noch ganz andere, als empirische Gegenstände zu erreichen fähig würde. Ferner ist eine solche Behauptung des Empirismus sogar mit einer ganz entgegengesetzten Ansicht vereinbar, wie es sich zum Beispiel in Kants Auffassung des in Frage stehenden Satzes deutlich zu erkennen giebt. Kant behauptet auch, dass alle Erkenntniss sich nur auf Gegenstände einer gegebenen oder möglichen Erfahrung beziehen könne und sich darauf beschränken müsse. Dennoch aber meint er, dass, wenn auch die elementaren Bestandtheile der Erkenntniss, nämlich die Sinnesempfindungen, empirischen Ursprungs seien, dennoch eine Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn und eine Erkenntniss der zu ihr gehörigen Dinge und Verhältnisse selbst erst durch die Anwendung nicht empirischer, sondern aus dem Verstande entsprungener Begriffe möglich werde. Dazu kommt, dass auch die psychischen Thatsachen seitdem Angriffsweisen unter-

1) Dass Francis Bacon von Verulam, 1561—1626, selbst noch weit von der richtigen naturwissenschaftlichen Methode entfernt war, zeigt lehrreich an Beispielen aus dessen Schriften Justus v. Liebig, über Fr. B. von V. und die Methode der Naturforschung, München 1863.

zogen sind, welche über den Ursprung der Vorstellungen und das Verhältniß derselben zu den möglichen Gegenständen des Denkens Aufschlüsse ergeben haben, die wiederum ihrerseits sowohl auf das Verfahren des Empirismus, als auch auf die Beurtheilung seiner Maxime zurückwirkten. Gerade die Fortschritte sowohl der empirischen Wissenschaften selbst, als auch der Philosophie und der letzteren vorzugsweise auf dem Gebiete der Psychologie, haben es ermöglicht, bei unsrer Frage gegenwärtig die subjectiven Einflüsse, die sich je nach der Bildungsstufe und der Gemüthsconstitution eines Empirikers, wie auch eines Philosophen, sonst häufig in das Urtheil des Einen über den Andern eingemischt haben und mitunter noch einmischen, von der Beantwortung der Frage nach dem wissenschaftlichen Werthe der empirischen und der philosophischen Forschung abzusondern und diese Frage rein sachlich und gleich unparteiisch für den Empirismus, wie für die Philosophie, zu beantworten. Endlich ist noch darauf zu achten, wie weit der Empirismus seine Ansprüche ausdehnt und was seiner Maxime unterworfen oder von ihr ausgeschlossen wird. Gewöhnlich wird seine Maxime entweder nur oder doch vorzugsweise auf die Untersuchung der Naturthatsachen beschränkt, wo sie sich dann am stärksten in der Physik, der Chemie, der Zoologie und Physiologie ausspricht, oder aber man dehnt sie auch auf die Gebiete der Geschichte, des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens und der damit zusammenhängenden ethischen Gegenstände aus. Dieser Unterschied ist nicht immer hinreichend berücksichtigt und doch hängt auch von ihm das Urtheil über den Empirismus und sein Verhalten gegen die Philosophie, sowie der letzteren gegen ihn, wesentlich ab.

72. Unter Berücksichtigung der hervorgehobenen, für die Beurtheilung maßgebenden Besonderheiten sind nun zwei Arten von Empirismus zu unterscheiden, nämlich als erste Art der allgemein-menschliche und als zweite Art der wissenschaftliche Empirismus. Beide Arten, die unter einander einen historischen Zusammenhang haben, der sich ebenso in der Geschichte der empirischen Wissenschaften, wie in der Geschichte der Philosophie

deutlich ausspricht, sind die von der Sache selbst hervorgebrachten, also natürlichen Vorstufen der Philosophie. Das Nachfolgende soll über Beide das, was zum Verständnisse nöthig ist, kurz angeben.

73. Die erste Art des Empirismus wird hier der allgemein-menschliche genannt, weil die Vorstellungen, Urtheile und Folgerungen, die zu ihm gehören und mit denen er der Wahrnehmungswelt gegenüber operirt, größtentheils in jedem Menschen aus psychischen Ursachen und entsprechend der kosmischen Stellung des Menschen mit Nothwendigkeit entsprungen sind und noch entspringen: er ist ein unvermeidliches psychisches Naturproduct. Der psychische Mechanismus [1]), der schon unter noch unbewussten, dann aber besonders unter den von den Sinnesorganen vermittelten ersten bewussten Seelenzuständen, den Empfindungen, überhaupt den vom Körper ausgehenden Erregungen zu herrschen anfängt und die nächsten Fortbildungen des Seelenlebens hervorbringt, bewirkt auch die erste Weltanschauung mit ihren Vorstellungen, Urtheilen und Folgerungen, welche aus den zur Menschennatur während der ersten Zeit ihres Daseins überhaupt gehörigen Erfahrungen besteht. Jeder Mensch sieht noch jetzt ebenso, wie der Mensch in der Vorzeit, die Farben und hört die Töne und Geräusche und fühlt den tastenden Druck, den Widerstand und den Stoß noch ganz ebenso außer sich und hält die daraus gestalteten Bilder für wirkliche Dinge, denen er das von ihm Empfundene als ihre Eigenschaften zuschreibt. Jeder sieht den Himmel noch jetzt für ein Gewölbe an und die Sonne an demselben auf- und untergehen und läßt die Licht- und Wärmestrahlen aus dem Feuerball herkommen und die Erde erhellen und erwärmen. Alle Menschen breiten ihre Vorstellungen der Ruhe und der Bewegung, des Gleichbleibens und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens, des Lebens und des Todes, des Thätigen und des

1) Die Bedeutung dieses Wortes ist in des Verfassers Grundriss der Psychologie, Leipzig b. G. Böhme 1884, Kap. 8 angegeben.



Leidenden, der Ursache und der Wirkung, des Ganzen und des Theiles, des Vielen und des Wenigen und noch eine große Anzahl andrer Vorstellungen, sowie sie ohne ihr Wissen und Wollen entstanden sind, über das, was sie erleben, das heißt erfahren, mit dem Bewußtsein voller Giltigkeit, Wahrheit und Wirklichkeit aus. Die Urtheile und Folgerungen, durch welche der Mensch die Bestandtheile des so Erfahrenen nach den genannten Vorstellungen unter einander verbindet und dasselbe beurtheilt und benennt, sind zunächst auch weiter nichts, als Producte eines vom psychischen Mechanismus gelenkten natürlichen Denkens. Daſs das letztere allmälig, aber wiederum auf Grund gewisser in ihm unbewuſst wirkenden Ursachen, sich auch mit Elementen und Formen eines, wie wir jetzt sagen, kunstgerechten, logischen Denkens verbindet, ist schon ein Uebergang zum wissenschaftlichen Empirismus.

74. Dieser Uebergang wird dadurch eingeleitet, daſs der psychische Mechanismus auch das Hervortreten von bewuſstvoll und nicht mehr mechanisch wirkenden Causalitäten in der Seele veranlaſst, von denen die logische Causalität eine der ersten ist. Beides, sowohl die rein psychische Bildungsweise, als auch die allmälige Correction der Erfahrungen und der damit verbundenen Vorstellungen, Urtheile und Folgerungen, durch welche der auf die Natur im Ganzen und Einzelnen sich beziehende Empirismus entsteht, gilt auch für denjenigen Theil desselben, der aus den Erfahrungen im Umgange des Menschen mit Seinesgleichen und mit anderen für empfindend und belebt gehaltenen Wesen herauswächst. Auch alle Vorstellungen, die wir jetzt die ethischen, specieller die Vorstellungen von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, die ästhetischen, die religiösen, bei welchen letzteren aber vorzugsweise die aus der Natur entspringenden Erfahrungen wirken, oder auch die socialen und insbesondere die Vorstellungen von den Inhalten und Formen des bewuſsten geistigen Lebens nennen, keimen zunächst naturnothwendig aus den mechanischen Wirkungen primitiver Erlebnisse der Seele hervor und verwandeln sich gleichfalls in ein Erfahrungsgebiet, welches

einen entsprechenden Theil des allgemein-menschlichen Empirismus ausmacht. Es ist nicht nöthig, diese Wahrheit durch Einzelnes zu illustriren. Jeder weiß, dafs dieser Empirismus auch noch heut zu Tage die allgemeine Grundlage aller menschlichen Bildung ist, welche durch Unterricht und Erziehung in den Familien, Schulen und Kirchen, durch Sitten, Gewohnheiten, Gebräuche, durch sociale Lebensformen, historische Begebenheiten und Schicksale, durch Gespräche und Unterredungen der Menschen, durch die veröffentlichten Schriften aller Art und andere Einflüsse zu den unzähligen an Inhalt und Form verschiedenen Stufen der sittlichen, rechtlichen, ästhetischen und religiösen Bildung fortgeführt ist, auf denen die einzelnen Menschen jetzt stehen.

75. Es ist begreiflich, daß diese Art des Empirismus meistens noch jetzt vielerlei Aberglauben, Vorurtheile, widersinnige Vorstellungsverbindungen, Verwechselungen der Einbildung mit Wirklichkeiten, irrthümliche Vorstellungen von Dingen und Ereignissen, sowie verkehrte Urtheile über Gesinnungen und Handlungen der Menschen, dunkele, unklare und unbestimmte Vorstellungen von den psychischen Vorgängen, Zuständen und Thätigkeiten, überhaupt vom geistigen Leben in sich trägt, und dafs ihm ein wissenschaftlicher Werth nicht zukommt. Er ist vielmehr nichts, als ein großartiger Complex von Thatsachen, mit denen theils die Kulturgeschichte, theils die Psychologie sich zu beschäftigen hat. Ebenso begreiflich ist es, dafs auch die ihm zugehörige Denkmaxime sich nach mehreren Richtungen theilt. Im günstigsten Falle ist der Träger eines solchen Empirismus, wenn in ihm sonst noch erworbene Bildungselemente wirken, von Hochschätzung gegen die Philosophie erfüllt, indem er Alles, was ihm zwar unverständlich ist, aber gerade seiner Dunkelheit wegen als ein Ungewöhnliches erscheint, mit einem gewissen Respect vorstellt. Im weniger günstigen Falle aber ist er der Meinung, daß sämmtliche unter dem gemeinschaftlichen Titel der Philosophie aufgeworfene Fragen nur Eingebungen der Phantasie oder Beschäftigungen für grübelnde Sonderlinge seien. Dabei spricht er dann auch die weise Lehre

aus, man müsse die Neigung, zu fragen und zu denken, auf das in der Stellung des Menschen zur Welt gegebene Maß zurückdrängen, in welcher auch das richtige Mittel der Erkenntniss, nämlich der Gebrauch der fünf Sinne gegeben sei, durch welche uns die Natur der Dinge, sowie deren räumliche und zeitliche Verhältnisse und Veränderungen in getreuen Abbildungen bekannt würden. Nicht minder habe man nach der praktischen Seite sein Wollen und Handeln so einzurichten, wie es das Leben einmal mit sich bringe, am besten nach den Regeln des gesunden Menschenverstandes und nach den Gewohnheiten der für gebildet geltenden Gesellschaft.

76. Der wissenschaftliche Empirismus ist ganz anderer Art: Wie weit er sich auf die Natur bezieht, wohnt er gegenwärtig in einem großartigen Gebäude von Kenntnissen und Wissenschaften, welches sich auf den Grundlagen, die zuerst durch Aristoteles in das Denken eingesenkt sind, von da an bis jetzt, durch immer neue Materialien und Arbeitsarten aufgebaut hat. Zu den letzteren gehört vor Allem die Zunahme der Beobachtungsmittel und die Vervollkommnung der Beobachtungskunst, aber auch eine verschärfte Logik in Betreff der Urtheilsbildung und der Schlussfolgerung. Ferner die gesteigerte Einsicht in den mathematischen Charakter der Wahrnehmungswelt und die dadurch hervorgerufene Verbindung der Naturwissenschaft mit der Mathematik, wodurch sich beide gegenseitig förderten. Insbesondere gehört dazu die gleichfalls dadurch gewonnene Erkenntniss, dass in allen Veränderungen eine Proportionalität zwischen den Ursachen und Wirkungen oder eine Gesetzlichkeit stattfindet, wovon die Alten noch nichts wussten. Endlich die fortdauernde Controle der von den Erfahrungen indicirten, zur Erklärung der Thatsachen aufgestellten Hypothesen und Theorien. Durch diese Mittel ist ein wissenschaftlicher Empirismus entstanden, dessen Erkenntnisswerthe sich im Wesentlichen folgendermaßen aussprechen lassen.

77. Durch die ihm zugehörigen Denkarbeiten ist nicht bloß der Unterschied zwischen einer wirklichen und einer nur ein-

gebildeten Thatsache schärfer zum Bewusstsein gebracht, sondern es ist auch der Zweck, die Thatsachen zu ermitteln und festzustellen, zu einem Regulativ der Wissenschaft geworden. Die Fortschritte der empirischen Wissenschaften haben durch die Befolgung dieses Regulativs eine außerordentliche Umänderung in der Vorstellungswelt des allgemein-menschlichen Empirismus hervorgebracht, die noch immer zunimmt. Eine große Anzahl von Vorstellungen, durch die man glaubte Thatsachen vorzustellen, ist beseitigt, weil nachgewiesen wurde, dass dergleichen behauptete Thatsachen gar nicht existiren. Der Dienst, den die empirischen Wissenschaften hiermit der menschlichen Bildung überhaupt geleistet haben und noch leisten, kann gar nicht hoch genug geschätzt werden, weil jede Correction der Art meistens eine kürzere oder längere Reihe noch anderer Correctionen des Denkens nach sich zieht.

78. Hiermit hängt ferner zusammen, dass die Naturwissenschaft gegenwärtig klare und genaue Definitionen der fundamentalen, wie der abgeleiteten Erfahrungsbegriffe, mit denen sie arbeitet, aufzustellen sucht. Die Bedeutung dieses Fortschrittes macht sich in einem doppelten Erfolge bemerkbar. Einmal werden dadurch wenigstens relativ richtige Subjectsbegriffe gewonnen, von denen jede Naturwissenschaft, ebenso gut wie die Mathematik, eine gewisse Anzahl zu Grunde legen muss, um für ihre Urtheile und Schlussfolgerungen feste Stützpunkte zu haben, da die Giltigkeit der Urtheile und Folgerungen immer zweifelhaft bleibt, sobald die dabei gebrauchten Subjectsbegriffe falsch sind. Andrerseits hat sich durch die definirten Subjectsbegriffe die dem sinnlichen Auge erscheinende Verworrenheit der Natur allmälig in ein System logischer Ordnungen umgewandelt, worin jedes Ding und jedes Ereigniss seinen bestimmten Platz einnimmt, und welches gewissermaßen den Grundriss zeichnet, der hinter dem Wahrnehmungsbilde der Welt liegt und als solcher auch die Wege anzeigt, auf denen die Ursachen, von welcher Art sie sein mögen, ihre Wirkungen zwischen den Dingen vollziehen. Diejenige Richtung, in welcher die Naturwissenschaft sich gegenwärtig mit der

Entwickelungsgeschichte des Naturinhaltes nach Darwins Hypothese beschäftigt, durchbricht die von den logischen Ordnungen gezogenen Gränzen nur scheinbar, insofern das jetzige unläugbare Dasein der Ordnungen (Gattungen und Arten) auch schon das Dasein derselben in den Anfängen der Entwickelung a priori voraussetzt.

79. Eine andere Leistung des wissenschaftlichen Empirismus, durch welche die Kenntnisse von der Erfahrungswelt wesentlich gefördert sind, besteht darin, dass durch die Ausbildung der Beobachtungsmethoden das Denken auf den Weg der Analyse oder der Zerlegung der Thatsachen hingeführt worden ist. Die Thatsachen werden von der Sprache des allgemein-menschlichen Empirismus meistens nur mit einem einzelnen Worte benannt und nur in einer einfachen Vorstellung gedacht; sie sind aber in Wirklichkeit in den meisten Fällen mehr oder weniger große Complexe von vielen verschiedenen, aber doch einheitlich zusammenhängenden Thatsachen. Wird eine solche als einfach vorgestellte Thatsache zerlegt, dann erscheint das bis dahin gebrauchte Wort nur als eine collectivische Benennung, weil man in Wirklichkeit mit vielen zusammenhängenden Thatsachen zu thun hat. Das glänzendste Beispiel hierzu, an dessen Stelle aber unzählige andere aus jeder Naturwissenschaft gesetzt werden könnten, bietet die große Anzahl der Namen und Vorstellungen dar, durch welche jetzt die zum thierischen Organismus im gesunden und kranken Zustande gehörigen Vorgänge benannt und vorgestellt werden, anstatt welcher der gewöhnliche, nicht unterrichtete Mensch nur wenige Vorstellungen gebraucht, von denen aber jede einzelne in der Wissenschaft sich in viele aufgelöst hat. Die Bereicherung und Vertiefung, welche unsere Kenntniss vom Naturinhalte hierdurch erfahren hat, ist noch viel bedeutender, als die Vermehrung der Anschauungsbilder durch das Teleskop und das Mikroskop, welches letztere allerdings in erheblicher Weise jene analytischen Erfolge mit erwirkt hat.

80. Mit dem eben Erwähnten hängt noch diejenige Leistung zusammen, durch welche der wissenschaftliche Empirismus gleichsam

die Höhe seiner Verdienste erreicht. Der gewöhnliche Mensch kennt zwar auch die Vorstellungen von Ursache und Wirkung, wendet sie aber auf jede Veränderung, die ihm auffällt, immer nur auf gut Glück an, wenn er nicht etwa schon anderweitig unterrichtet ist. Die Naturwissenschaft aber weiß nicht bloß, dass jede Veränderung eine Wechselwirkung mehrerer und ganz bestimmter Ursachen andeutet, sondern auch, wie schon vorhin gesagt ist (76), dass das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung für alle Dinge und Ereignisse in der Natur gilt, und dass jedes Verhältniss dieser Art, die Abhängigkeit der Wirkung von den Ursachen, an bestimmte Proportionen, die Natur also im Großen wie im Einzelnen an Gesetze gebunden ist. Durch dieses Wissen ist die Naturwissenschaft sogar in vielen Fällen in der Lage, das räumliche und zeitliche Hervortreten einer erst noch nachfolgenden Veränderung vorher sehen zu können. Ein glänzendes Beispiel solcher Art gewährt im großen Stile bis jetzt allerdings nur die Astronomie; doch alle Naturwissenschaften haben die gleiche Aufgabe, die Gesetze der Veränderungen, das heißt die Abhängigkeitsregel der letzteren von den Ursachen, zu ermitteln, und in nicht wenigen Fällen ist diese Aufgabe von ihnen gelöst.

81. Das bisher Gesagte läßt sich kurz so zusammenfassen: der wissenschaftliche Empirismus als Naturwissenschaft vertritt die Auffassung der Natur, welche weder rein und allein durch sinnliche Wahrnehmung (a posteriori), noch rein und allein durch das Denken (a priori) das Verständniss der festgestellten Thatsachen sucht, sondern das Beobachtete durch das Denken erfasst, um dadurch in die Wahrnehmungswelt Zusammenhang und Allgemeinheit des Wissens zu bringen, dabei aber das Denken durch den Zwang zügelt, welchen die Objectivität der Thatsachen ihm auferlegt, so dass durch ein methodisch geregeltes Verfahren, wo möglich mit Hilfe mathematischer Operationen, das ursprünglich gedankenlose Naturbild, welches die bloß sinnliche Anschauung ergiebt, in ein System von Begriffen und Gesetzen umgewandelt wird.

Erinnert man sich nun in der Anerkennung dieser Leistungen auch noch an die vielfachen nützlichen Anwendungen der durch die Naturwissenschaften gewonnenen Kenntnisse, wodurch sie auch Wohlthäterinnen der Menschheit geworden sind und immer noch mehr werden, so kann es allerdings leicht als eine müßige Frage erscheinen, warum das Nachdenken über die Natur nicht innerhalb der Sphäre des wissenschaftlichen Empirismus verharren, sondern das Bild, welches er von der Welt entwirft, nochmals in gewissen Zügen umwandeln solle. Die Antwort hierauf liegt nun von unserem Standpunkt aus in folgenden Gründen.

82. Erstens. Die Begriffe Raum, Zeit, Zahl, Bewegung, Ruhe, Materie, Ding, Eigenschaft, Kraft, Substanz, Sein, Geschehen, Causalität u. a. sind nachweisbar weder so, wie man sie vorfindet, noch so, wie die Naturwissenschaften sie gebrauchen, logisch giltig, und selbst, wenn man dies nicht zugestehen wollte, wäre doch die Richtigkeit ihrer Anwendung auf die Wahrnehmungswelt nicht verbürgt. Die logische Giltigkeit derselben ist selbst dann, auch wenn diese Begriffe, wie Kant meinte, auf einer Einrichtung des menschlichen Geistes beruhten, noch zweifelhaft, weil dasjenige, was aus psychischen Ursachen mit Nothwendigkeit entspringt, deshalb doch noch nicht logisch wahr ist. Wir Alle müssen die genannten Vorstellungen und Denkformen zur Auffassung des Wahrnehmungsinhaltes gebrauchen; allein trotz dieser unvermeidlichen Anwendung zeigt die Geschichte der Wissenschaften, dass die Ansichten über ihre Bedeutung und ihren Erkenntnisswerth bei Denen, die sich ernstlich damit beschäftigten, sich von jeher im Widerstreit getheilt haben, der noch jetzt nicht entschieden ist. Es ist richtig, dass die Naturwissenschaft als solche sich hierum nicht zu bekümmern braucht oder dass sie auch ihren Arbeiten eine solche Stellung zu jenen Begriffen geben kann, bei welcher für ihre Folgerungen ein directer Nachtheil aus der Ungewissheit derselben nicht entspringt: jedenfalls aber bleibt dann auch ihr eigenes Fundament an vielen Stellen dunkel und

zweifelhaft.[1]) Das logische Denken aber kann und darf sein Verlangen nicht aufgeben, auch über diese Begriffe eine endgiltige Aufklärung, selbst wenn sie nur negativ sollte ausfallen können, zu finden.

83. Zweitens. Noch bedenklicher ist die Richtigkeit der Anwendung der genannten Begriffe auf die Wahrnehmungswelt. Der Empirismus hat darin Recht, dass es hinreichende Gründe giebt, welche verbieten, überhaupt an der Existenz einer außer uns befindlichen Welt zu zweifeln und die Wahrnehmungswelt nur für die Erscheinung unseres eigenen Innern zu halten. Hiermit ist jedoch über das Verhältniss der Empfindung zum Empfundenen, der Wahrnehmung zum Wahrgenommenen, der Vorstellung zum Vorgestellten, des Denkens zum Gedachten, überhaupt des Ich zum Nicht-Ich noch nichts entschieden. Nun hat der wissenschaftliche Empirismus zwar auch von den Fehlern, an welchen die sinnliche Vorstellung dieses Verhältnisses leidet, schon manche ausgetilgt: wie er zum Beispiel nicht mehr an dem alten Lehrsatze festhält, dass Gleiches nur durch Gleiches, also Holz nur durch Holz, Erde nur durch Erde u. s. w. erkannt werde, wie die alten Physiologen meinten. Allein dem genannten Verhältnisse wird doch auch jetzt noch oft der Sinn gegeben, als ob es in einem abbildenden Vorgange bestehe, und dass also die Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, überhaupt die Vorstellung das Bild eines äußeren Originals und der Begriff die allgemeine Vorstellung vieler ähnlicher Bilder sei. Von den besten Repräsentanten der Naturwissenschaft ist freilich auch diese Auffassung gleichfalls schon als ein Irrthum erkannt, indem sie ausdrücklich lehren, dass kein Ding farbig an sich sei, keinen Geruch und keinen Geschmack, überhaupt keine sinnliche Eigenschaft an sich selbst habe, sondern dass alle diese sogenannten Qualitäten nur

---

1) Einen ins Gebiet der mathematischen Physik gehörigen Fall dieser Art exponirt mit eindringlichem Scharfsinn und logischer Objectivität Dr. C. Neumann in seiner classischen Abhandlung Über die Principien der Galilei-Newtonschen Theorie. Leipzig 1870.

unsere eigenen Empfindungszustände sind. An dieser Stelle tritt nun aber die Naturwissenschaft als Physiologie auf und geräth in eine Schwankung darüber, wie und auf was sie ihren Causalbegriff anwenden soll, um den Nervenapparat in seinen peripherischen und centralen Theilen mit einer Empfindung in Zusammenhang zu bringen. Der Eine verliert sich dabei in die absonderlichsten materialistischen Vorstellungen, die vollständig in der Luft schweben. Der Andere sagt, hier habe die Naturwissenschaft, die als solche es immer nur mit Bewegungserscheinungen zu thun habe, wofür man aber die Empfindungsqualitäten nicht halten könne, die Gränze ihres Erkennens erreicht. Der Dritte sagt: wir lassen die Dinge auf sich beruhen und haben völlig daran genug, dafs die Empfindungen, die wir uns als qualitative, bewufste Erlebnisse zuschreiben, uns wenigstens als sichere Zeichen dienen, nach denen wir die Dinge von einander unterscheiden können.[1]) Wenn nun auch die letztere Auffassung unzweifelhaft von den genannten die beste ist, so entscheidet doch keine derselben über die Frage, wie der Empirismus bei solcher Deutung des Verhältnisses unseres Empfindens, Wahrnehmens und Vorstellens zu der vorausgesetzten Außenwelt zu einem solchen Wissen von der letzteren gelangt, in welchem auch die selbstständige Existenz derselben und außerdem auch dies gewufst werde, dafs es das Wissen von einem Anderen, als bloß von unseren eigenen Zuständen sei. An dieser Stelle ist der wissenschaftliche Empirismus nicht bloß dem Idealismus gegenüber schwach, sondern seine Ansicht von der Welt leidet auch an einer inneren Mangelhaftigkeit, die möglicher Weise nur dadurch beseitigt werden kann, dafs man die Frage nach demjenigen, was der an sich subjectiven Thätigkeit des Empfindens, Vorstellens und Denkens den Keim eines Wissens von einer außerhalb dieser Thätigkeit existirenden Welt einpflanzt, genauer untersucht. Dies ist um so

---

1) Dieser von Helmholtz ausgesprochene Satz ist im ontologischen Zusammenhange auch für den metaphysischen Realismus richtig.

nöthiger, da außer der Frage nach der Objectivität der Empfindungen auch die Frage nach der Objectivität der Formen und Verhältnisse, das heißt der räumlichen und zeitlichen Eigenthümlichkeiten, in denen die Empfindungen auftreten, noch dazu kommt. Philosophisch läſst sich dieser Mangel des Empirismus so ausdrücken, daſs derselbe zwar die sinnlichen Thatsachen, aber nicht den wahren Sinn kennt, in welchem die Thatsachen als Bürgen nicht sinnlicher Realitäten gedacht werden müssen.

84. Drittens. Das eben Gesagte wird deutlicher, wenn noch ein dritter Mangel nachgewiesen ist, der in Folgendem besteht. Löst man nämlich alles Dasjenige, was in den Naturwissenschaften als Daseiendes, Seiendes, Wirkliches, Substanzielles, als Stoff oder Materie, als Atom, Element oder Moleküle u. s. w. angenommen wird, für sich ab, so ist alles noch Uebrige der allgemeinen Vorstellung des Geschehens untergeordnet; und ohne Zweifel haben die Naturwissenschaften es mehr mit dem, was geschieht, als mit dem, was ist, mehr mit den Veränderungen, Ereignissen und Vorgängen, als mit Demjenigen zu thun, welches diese Veränderungen erleidet oder hervorbringt. Da aber die Veränderungen und Ereignisse sämmtlich in den sinnlichen Wahrnehmungsraum und in die Zeit fallen, so werden sie schließlich auch alle als Bewegungserscheinungen gedacht, und die Naturwissenschaft stellt es als einen allgemeinen Grundsatz auf, sie habe es nur mit Bewegungserscheinungen zu thun, habe nur nach den Gesetzen der Bewegung zu fragen und nach diesen Gesetzen den Wechsel der Bewegungen abzuleiten.

85. Man erkennt nun leicht, daß dieser Grundsatz doch wiederum nur ein aus der ganzen Thatsächlichkeit herausgeschältes Stückchen ist, welches sich auch nur in einseitiger Abstraction festhalten läſst, sogleich aber in Irrthum führt, wenn man das zu seiner Ergänzung gehörige Stück nicht beachtet. Man läſst nämlich einerseits die Thatsache weg, daſs alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, die wir zu kennen glauben, doch in Wirklichkeit ganz unablöslich sind von den qualitativen

Empfindungselementen, welche der vermeintlichen[1]) Wahrnehmung solcher Verhältnisse zu Grunde liegen. Naturforscher, die mit Kants Lehre befreundet sind, wissen recht gut, dass, wenn überhaupt etwas in unsrer Wahrnehmungswelt eine bloß subjective Erscheinung, das heißt bloße Vorstellung ist, dies nach Kant vorzugsweise die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse sind. Es ist also, zumal dann, wenn auch die Empfindungen schon als subjective Zustände erkannt sind, eine reine Einbildung des Empirismus, er habe es mit objectiven und für sich bestehenden Bewegungen zu thun, und die Erklärung und Ableitung ihres Wechsels im Raum und in der Zeit sei ein Verständniss der Welt außer uns.

86. Andrerseits kann Niemand läugnen, dass Derjenige, der sich bloß mit Bewegungen beschäftigt, mögen sie wirklich für sich und außer uns stattfinden oder bloß ein Wechsel innerhalb unsres Empfindungsbewusstseins sein, auch das Geschehen für eine bloße Formalität hält, das heißt, für ein Geschehen, bei dem eigentlich nichts geschieht, als eben nur ein Wechsel des Hier- und Dortseins u. s. w. Gewiss hat es in vielen Fällen einen großen Nutzen, wenn man von einem solchen bloß formalen Geschehen eine genaue Kenntniss besitzt: allein man kann doch nicht annehmen, dass hiermit alles Geschehen abgethan sei. Schon der Nutzen einer solchen Kenntniss deutet darauf hin, dass man bei dem bloß formalen Geschehen oder der Bewegung auch noch eine andere Art von Geschehen voraussetzt, welches dem bloß formalen entweder vorherging oder nachfolgte und sich als eine Art qualitativen Erlebens ankündigt. Dies wird auch vom Empirismus selbst gefühlt, sobald er, wie er muss, auch auf die Bewegung und deren Wechsel den Causalitätsbegriff anwendet, das heißt, nach der Ursache der Bewegungen und ihrer Abänderungen fragt. Er sagt dann: die Ursachen der Bewegungen sind bewegende Kräfte.

---

1) Die Wahrnehmung heißt hier vermeintlich, weil jene Verhältnisse in der That nicht wahrgenommen werden.



Allerdings weiß er wiederum Näheres von diesen Bewegungskräften nicht anzugeben, als dass er sie nach gewissen aus dem sinnlichen Erfahrungsbewusstsein entlehnten Vorstellungen, wie Stoß, Druck, Reibung, Schwere, Anziehung, Abstoßung u. s. w. benennt. Auch ist er ungewiss darüber, ob solche Kräfte als wesenhafte Dinge für sich existiren oder nicht, sondern nur gewissen Dingen, wie etwa Atomen oder einer Urmaterie inhäriren. Allein darauf kommt hier nichts an. Vielmehr nur dies ist hier hervorzuheben, dass der Empirismus, wie an der Stelle, wo er aus der Bewegung zur Empfindung übergeht, so auch da, wo er aus der Bewegung zu dem Begriffe der bewegenden Kraft übergeht, wiederum seinen Begriff der Bewegung oder des bloß formalen Geschehens verläſst und in das Gebiet eines anderen Geschehens übertritt. Denn eine Kraft, welche die Ursache der Bewegung sein soll, kann doch unmöglich dadurch die Bewegung hervorbringen, dass sie selbst nur in Bewegung übergeht, weil sie sonst wiederum auch für ihre eigene Bewegung nochmals müſste vorher schon in Bewegung übergegangen sein, was keinen Anfang finden würde. Sondern in der Annahme einer solchen Kraft liegt stillschweigend nothwendig die Voraussetzung, dass diese Kraft etwas Wirkendes, und dass das Wirken dieses Wirkenden ein anderes, als ein bloß formales Geschehen, nämlich ein Geschehen mit einem eigenartigen zur Natur der vorausgesetzten Kraft gehörigen Inhalte, also ein wirkliches Geschehen sei. Es ist auffallend, dass der Empirismus, da er doch die Nachfolge der Empfindung nach der Bewegung und ebenso auch die Nachfolge der Bewegung nach der Empfindung auf dem Gebiete des organischen Lebens kennt und die Empfindung als eine vom formalen Geschehen ganz verschiedene Art des Geschehens, nämlich als ein qualitatives Ereigniss gelten läſst, nun an diesem Falle nicht den Zusammenhang bemerkt, der in jedem Falle vorhanden ist, wo eine Bewegung entsteht oder aufhört oder modificirt wird. Wie dies nun aber sich auch verhalten mag: immer bleibt es feststehen, einerseits, dass die Naturwissenschaft gar nicht berechtigt ist,

zu behaupten, dass es in der Natur nur bewegende Kräfte gebe, und andrerseits, dass auf dem Standpunkte des Empirismus die Bewegungserscheinungen ganz in der Luft schweben, da er den in dem Begriffe der bewegenden Kraft liegenden Widerspruch nicht bemerkt, weil er außer dem formalen und eben deshalb bloß scheinbaren Geschehen von dem qualitativen und eben deshalb wirklichen Geschehen keine Notiz nimmt.

87. Viertens. Hiernach lässt sich schon im Voraus vermuthen, dass die Naturwissenschaften, weil sie das wirkliche Geschehen in der Natur nicht kennen, deshalb auch von den wirklichen und wesenhaften Bestandtheilen der Welt, von dem wahrhaft Realen keinen richtigen Begriff haben, der unablöslich mit dem Begriffe des wirklichen Geschehens zusammenhängt. Der gemeine Empirismus hält Alles, was man sieht und hört und greift, ganz so, wie es sich als ein Aeußeres in der Wahrnehmung darstellt, für das Wesenhafte und Wirkliche. Die Naturwissenschaft hat aber als Chemie nicht bloß die alten Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, längst ihrer Realität beraubt, sondern hat überhaupt den Gebrauch der Vorstellung der selbstständigen Wirklichkeit oder des eigenen Seins von jedem Dinge weggenommen und immer weiter fortgeschoben bis auf eine Stelle, wo, wie man meint, nicht gerade alle chemische, aber doch jede mechanische Theilung aufhört. Kein Compositum jedoch ist ohne das Componirende, und das letztere ist so lange selbst nur ein bedingungsweise Existirendes, bis man zu der Annahme eines Componirenden, das nicht selbst wieder componirt ist, gelangt.[1]) Die Naturwissenschaft nennt diese letzten Bestandtheile Atome, mit einem aus der alten griechischen Philosophie entlehnten Worte, dessen Begriff aber sehr von der Bedeutung des heutigen Atomes abweicht. Mag man nun den Begriff des Atomes nach seinen scientifischen Bedürfnissen als mathematischer Physiker

1) Dies ist der Gedanke, den Leibniz immer geltend macht, wenn er die Nothwendigkeit folgert, anzunehmen, dass es einfache Wesen (Monaden) giebt.

oder als Chemiker oder als Physiologe so oder anders definiren, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass, wenn man consequent sein will, das Atom in keinem Falle durch solche Merkmale definirt werden darf, welche bis dahin nur von dem componirten Dinge gebraucht sind. Die componirten Dinge bestehen aber mit Zugeständniss der besten Repräsentanten der Naturwissenschaft, wieweit man mit dem Worte Ding eben nur das äußere Wahrgenommene bezeichnet, aus einer Complexion von Empfindungen, die sich in bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen darstellt. Nur innerhalb dieser Empfindungen, die unsere eigenen Zustände sind, werden die Räumlichkeiten (Gestalt oder Figur, Ausdehnung, Zusammen, Getrennt, Dort, Hier, Bewegung, Ruhe u. s. w.) und die Zeitlichkeiten (jetzt, vorher, nachher, dauernd u. s. w.) angetroffen. Mithin muss, was immer zu wiederholen ist, so lange man nicht vollgiltige Gründe für die auch außer uns stattfindende Wirklichkeit sowohl der Empfindungen, als auch der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des Empfindungsbewusstseins aufgedeckt und den Sinn dieser Objectivität genau bestimmt hat, jedes von dem Einen oder dem Andern entlehnte Prädicat auch von dem Atom fern gehalten werden. Das Atom ist weder ein in Wirklichkeit noch jemals möglicher Weise in sinnlicher Wahrnehmung Gegebenes oder Gebbares: sondern es ist ein bloß gedachtes Etwas, welches, abgesehen davon, dass der Gedanke selbst vielleicht eine Wahnvorstellung ist, dann, wenn dies nicht der Fall sein, sondern wenn dem Gedanken auch ein Etwas außer ihm entsprechen soll, unbedingt kein mit dem sinnlichen Wahrnehmungsdinge Zusammenfallendes und demselben seiner Natur nach Gleiches sein kann.

88. Es ist nicht nöthig, diesen Gedanken hier weiter zu verfolgen, sondern die Bemerkung genügt, dass dem wissenschaftlichen Empirismus, wie er in Betreff des Geschehens nur einen Ansatz zur wahren Definition des Begriffes macht, aber dabei in einem Irrthum stecken bleibt, dasselbe auch in Betreff des Seins widerfährt, das heißt Dessen, was wirklich ist. Es ist logisch

undenkbar, dass Dasjenige, was um alles bloß formalen Geschehens willen als ein wirkliches Geschehen, und um alles bloß relativ und bedingungsweise Seienden willen als ein unbedingt und an sich Seiendes gedacht werden muss, durch solche Merkmale definirbar sei, welche dort wiederum zu einem formalen Geschehen, hier wiederum zu dem nur bedingungsweise Seienden zurückführen würden.

89. Fünftens. Der wichtigste Mangel endlich, den die Philosophie am wissenschaftlichen Empirismus wahrnimmt und deshalb, wo möglich, zu ergänzen suchen muss, besteht darin, dass, wenn derselbe auch unzweifelhaft durch seine positiven Arbeiten noch mehr, als die Philosophie selbst, zu einer richtigeren Definition des Begriffes der Welt beigetragen hat, seine Weltanschauung doch auf der anderen Seite wiederum auch in einer Einseitigkeit stecken geblieben ist, welche sich mit dem wahren Weltbegriffe nicht verträgt.

Ohne Zweifel geschieht Alles, was zur Natur gehört, und auch ein Theil dessen, was zum geistigen Leben gehört, in Folge mechanisch wirkender Ursachen, so dass es nicht anders geschehen kann, als wie es geschieht. Allein einerseits ist es unrichtig, zu meinen, dass es in der Welt außer der mechanischen Art des Wirkens keine andere Causalität gebe: die Philosophie vermag in der Psychologie mit voller Evidenz auch noch andere Arten des Wirkens nachzuweisen.[1]) Andrerseits ist es, ganz abgesehen davon, dass an und für sich die Voraussetzung des Wirkens und Leidens oder des Ursachverhältnisses gar nicht absolut unvermeidlich und nothwendig, sondern selbst erst zu begründen ist[2]), auch nicht richtig, dass in dem Gedanken der Abhängigkeit eines Dinges von einem andern Dinge, also wenn zum Beispiel gedacht wird, ein Ding ziehe ein anderes Ding an oder stoße es ab und dergleichen, schon

1) Des Verfassers Grundriss der Psychologie, Kap. 27 u. f. Psychologische Pädagogik, Leipzig b. G. Böhme 1880, Kap. 11.

2) Scharfsinnige griechische Denker gebrauchten den Begriff des absoluten Werdens. Hume verwirft die Causalität ganz, u. s. w.

ohne Weiteres auch ein bestimmtes Gesetz der Abhängigkeit, das heißt, nur eine einzige und constante Regel des Wirkens und Leidens mit gedacht werden müsse. Es ist nicht logisch wahr, wenn man meint, dass, sobald eine Vielheit von Dingen und unter diesen überhaupt ein causaler Zusammenhang vorausgesetzt werde, der letztere auch durchaus ohne Weiteres ein nothwendiger und einem Gesetz unterworfener sein müsse: diese Meinung ist zunächst nur eine Folge unserer Erfahrung, dass es allerdings in allen Fällen, deren Ursachverhältniss uns bekannt geworden ist, sich so verhalten hat.

90. Wenn man diesen Gedanken weiter verfolgt und ihn mit denjenigen Grundsätzen in Zusammenhang bringt, nach denen der wissenschaftliche Empirismus innerhalb seiner Gränze mit Recht verfährt, so entdeckt man, dass er gerade vermittelst dieser Grundsätze außer der von ihm betonten mechanischen Auffassung der Erfahrungswelt auch noch einer ganz anderen Auffassung derselben vorgearbeitet hat und die letztere, gewissermaßen ohne es zu wissen, selbst schon in sich enthält. Dies ergiebt sich aus Folgendem.

Die Naturwissenschaft, sie mag die sinnliche Wahrnehmungswelt halten, für was sie will, muss nothgedrungen den Grundsatz aufstellen, dass zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Ereignissen einerseits und dem logischen Denken andrerseits ein derartiges Verhältniss stattfinde, dass jene Dinge und Ereignisse diesem Denken nicht widersprechen können, sondern den Gesetzen des logischen Denkens unterworfen sind. Wäre dies nicht richtig, so wäre nicht der geringfügigste Schluss von einem Gegenwärtigen auf ein Vergangenes und noch weniger auf ein Künftiges möglich.

Wo ist nun aber die Causalität zu finden, in der diejenige Ursache wirkt, aus welcher diese Congruenz zwischen dem Mechanismus der Natur und dem logischen Denken herstammt?

Nicht minder ferner nimmt die Naturwissenschaft in dem gegenwärtigen Inhalte der Erfahrungswelt entweder als ein für alle Mal gegeben oder als erst seit undenklichen Zeiten allmälig heraus-

gebildet ein System logischer Ordnungen an (77), wonach jedes Ding gleichsam nur einem bestimmten und keinem anderen Allgemeinbegriffe gehorchen, das heißt, sich ihm unterordnen lassen muss.

Wo ist aber die Causalität, die dieses neue Verhältniss zwischen dem Weltinhalte und unseren Allgemeinbegriffen erwirkt?

Ebenso nothwendig nimmt die Naturwissenschaft Gesetze des Geschehens an und läst dieselben auf allen Gebieten der Veränderung wirken. Dieser Ausdruck, dass Gesetze wirken, ist, obgleich ihn eine der größten Auctoritäten, nämlich Helmholtz, ausgesprochen hat, der die Naturgesetze mit Kräften identificirt, doch entschieden falsch, da man bei genauer Ueberlegung findet, dass auch das, was ein Naturgesetz heißt, nichts Anderes ist, als eine erst mit den Fortschritten des wissenschaftlichen Denkens entstandene Denkform, also wiederum ein logisches Begriffsverhältniss, dessen Inhalt ein Gedanke ist, nach welchem der Ablauf der Ereignisse zwischen den vorausgesetzten Ursachen und ihren Wirkungen sich richtet.

Aus welcher Causalität stammt nun auch diese, alle bisher schon genannten Verhältnisse der Art noch weit übertreffende Congruenz zwischen Denken und Geschehen?

Und so läst sich noch weiter fragen, woher die Causalität stamme, durch welche der Mechanismus der Natur genöthigt ist, nicht bloß todte Massen nach Gesetzen zu bewegen, sondern aus gewissen Massen auch zweckmäßig organisirte Gebilde, nicht bloß ganz Gleichgiltiges und nicht bloß Häsliches und Widerliches, sondern auch Schönes und Erhabenes, nicht bloß Empfindungen hervorzurufen, sondern nach diesen auch noch Weiterbildungen des geistigen Lebens zu ermöglichen, zu denen, außer demselben Denken, dessen die Wissenschaften sich jetzt bedienen, auch die alle gleichgiltige Wirklichkeit weit übertreffenden sittlichen Wahrheiten gehören, welche, wie die logischen Wahrheiten allem Denken, so ihrerseits allem Wollen und Handeln als normative Gesetze vorstehen? Diese gleichfalls, wie

der Mechanismus, zum Inhalte der Welt gehörigen Thatsachen, die sämmtlich auf eine Causalität aller uns bekannten Causalitäten hinweisen, welche auch nur, wie die letzteren, ihren Ort und ihr Wirken in einem Denken haben kann, drücken den intellectuellen Charakter unsrer Erfahrungswelt aus, und es ist eine einseitige Gewohnheit der Naturwissenschaften, zu meinen, derselbe sei mit ihren Grundsätzen nicht vereinbar, während er umgekehrt in diesen Grundsätzen selbst stillschweigend schon mit gedacht ist.

Anmerkungen. 1. Die im Texte erwähnten, von Helmholtz gebrauchten Ausdrücke stehen in der Rede „Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft", von ihm gehalten 1869, und lauten ausführlich so: „Das Gesetz der Erscheinungen finden, heißt sie begreifen. In der That ist das Gesetz der allgemeine Begriff, unter dem sich eine Reihe von gleichartig ablaufenden Naturvorgängen zusammenfassen läßt. — Ein Naturgesetz ist aber nicht bloß ein logischer Begriff, den wir uns zurecht machen als eine Art von mnemotechnischen Hilfsmittels, um die Thatsachen besser zu behalten. Auch sind wir modernen Menschen jetzt so weit in der Einsicht vorgeschritten, um zu begreifen, daß die Naturgesetze nicht etwas sind, was wir uns auf speculativem Wege vielleicht ausdenken könnten. Wir müssen sie vielmehr in den Thatsachen entdecken. — Sie treten uns ferner als eine fremde Macht gegenüber, nicht willkürlich zu wählen und zu bestimmen in unserm Denken, wie man etwa verschiedene Systeme der Thiere und Pflanzen hintereinander aufstellen konnte, so lange man bloß den mnemotechnischen Zweck verfolgte, die Namen aller gut zu behalten. Wo wir ein Naturgesetz vollständig kennen, müssen wir auch Ausnahmslosigkeit seiner Geltung fordern und diese zum Kennzeichen seiner Richtigkeit machen. — So tritt uns das Gesetz als eine objective Macht entgegen und demgemäß nennen wir es Kraft. — Unsere Forderung, die Naturerscheinungen zu begreifen, das heißt ihre Gesetze zu finden, nimmt so eine andere Form des Ausdrucks an, die nämlich, daß wir die Kräfte aufzusuchen haben, welche die Ursachen der Erscheinungen sind." — Nach meiner Meinung läßt sich gegen diese Sätze Einiges einwenden. Nämlich a) ein Naturgesetz kann nicht wohl ein allgemeiner Begriff genannt werden, sondern ist ein synthetisches Urtheil a posteriori, dessen Allgemeinheit a priori gefordert wird. Diese Forderung ist ein Postulat des Ver-

standes. Die Analogie der Subsumtion einer empirischen Sphäre von Dingen (Mineralien oder Pflanzen oder Thiere) unter einen allgemeinen Begriff mit der Zusammenfassung gleichartiger Naturvorgänge unter ein Naturgesetz ist nur eine halbe. b) Dass die Gesetze Kräfte und diese wiederum Ursachen genannt werden, also die Gesetze die Ursachen sind, dies kehrt das richtige Verhältniss um, wonach erst eine Veränderung, dann eine Ursache, dann die Verbindung des Begriffes Wirken mit der Ursache gedacht werden muss, um so den Begriff der Kraft zu bekommen, und nun erst kann in Bezug auf das gedachte Ursachverhältniss der Gedanke des Gesetzes entstehen, wenn das, was als Ursache gedacht wird, sich in begrifflich ausdrückbare Prämissen zerlegen läßt, aus denen das Denken die Wirkung folgert, und diese Folgerung als allgemein giltig und als Ausdruck eines constanten Verhältnisses zwischen dem als Ursache und dem als Wirkung Gedachten angesehen wird. Wieweit aber mit diesem Gedanken Etwas gedacht wird, das eine außer uns bestehende Macht besitzt und selbst Kraft ist und als solche wirkt, dies ist nicht im Geringsten begründet. c) Die Gleichung: Gesetz = Allgemeinbegriff = Ausnahmslosigkeit = objective Macht = Kraft = Ursache läßt sich nicht so aufstellen, wie man eine Zahlengleichung aufstellt und trotz allerlei Transformationen der einzelnen Bestandtheile dieselbe doch in ihrer Identität conservirt. Die oben mitgetheilten Sätze enthalten aber eine solche Begriffsgleichung, welche nur durch successive Substitution eines Wortes für ein anderes Wort entstanden ist, während die verschiedenen Begriffe gar nicht für einander substituirt werden können. d) Auf den Satz „das Gesetz der Erscheinungen finden, heißt sie begreifen“ läßt sich bemerken, dass das Wort begreifen allerdings in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, es sich aber doch fragt, ob es hier richtig gebraucht ist. Fragte man Kant, so würde er wahrscheinlich sagen, dass von den sieben Graden, die einer Erkenntniss in Ansehung ihres objectiven Gehaltes zukommen können, hier wohl nur der fünfte Grad passe, der durch das Wort verstehen (intelligere) ausgedrückt wird, d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren, was aber vom Begreifen sehr unterschieden sei. Der sechste Grad bedeute: Etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (perspicere), wohin man aber in wenigen Dingen gelange; und der siebente endlich bedeute: Etwas begreifen (comprehendere), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unsrer Absicht hinreichend ist. Denn all unser Begreifen sei nur relativ, d. h. zu einer gewissen

Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts." (Logik, S. 236.) Meine eigene Meinung läßt sich durch ein Beispiel ausdrücken: Wenn Jemand alle Vorgänge in einer Maschine vom Anfang an bis zur Endleistung in ihrer Abfolge vorstellen kann, so hat er den Gang derselben noch nicht verstanden. Dies ist erst dann der Fall, wenn er dabei zugleich die Wahrheiten der Statik und Mechanik und deren Anwendung mit denken kann. Man sagt nun schon, er habe einen Begriff von der Maschine, und doch hat er sie, meiner Meinung nach, wenn zwar verstanden, doch noch nicht begriffen. Sondern dazu würde noch gehören, 1) dass er auch den Zweck der Maschine, um deswillen sie gebaut ist, genau denke, 2) die von dem Begriffe dieses Zweckes ausgegangene Determination der Anwendungsart der statischen und mechanischen Wahrheiten, wonach die fragliche Maschine ihre und keine andere zweckmäßige Construction erhalten hat, mit denke, und 3) dass er die Maschine nicht bloß als eine in solcher Weise durch ihren eigenen Inhalt naturgesetzliche Thatsache denke, sondern auch das Dasein dieser Thatsache auf die Wirkung der im Geiste des Erfinders ruhenden Wissenschaft beziehe und die Maschine als ein Werk der Intelligenz denke. Erst jetzt wäre der logische Begriff der Maschine vorhanden und sie selbst begriffen. Allerdings im Sinne Kants auch jetzt noch nicht.

2. Der Gedanke vom intellectuellen Charakter unserer Erfahrungswelt, der allgemein ausgedrückt sagen will, dass nicht der ganze Inhalt derselben aus der Voraussetzung einer Summe irgendwelcher ursprünglich vorhandener elementarer Dinge, wie von Atomen oder sonstigen realen Wesen oder einer Urmaterie und dergleichen, abgeleitet und noch weniger daraus begriffen werden kann, sondern dass ihre Geschichte nur durch die Wirksamkeit einer überweltlichen mächtigen Intelligenz hat anfangen können, wird auch durch Darwins Theorie nicht widerlegt, sondern nur bestätigt. Denn wenn, abgesehen von allen übrigen intellectuellen Formen der Erfahrungswelt, auch nur Zweckmäßigkeiten in der Natur zugestanden werden, so ist es doch auffallend, das Zustandekommen derselben aus Vorgängen oder Daseinsweisen erklären zu wollen, die selbst schon eine höhere Zweckmäßigkeit einschließen. Darwins Sätze sind weder bloß logischer Natur, noch drücken sie bloße Thatsachen aus (Veränderlichkeit, Vererbung, Anpassung u. s. w.), sondern sie behaupten ein Zusammenwirken des Vorausgesetzten, welches die höhere Zweckmäßigkeit ist, weil, wenn es da ist und wirkt, erst von dieser Zweckmäßigkeit alle anderen herrühren können. Darwin setzt also in

seiner Lehre, um alle singulären Zweckmäßigkeiten zu erklären, stillschweigend eine noch höhere Zweckmäßigkeit voraus: es ist nicht, wie man gesagt hat, das blinde Walten eines Naturgesetzes, woraus die Zweckmäßigkeit in der Bildung der Organismen entspringt, sondern diese entspringt aus derjenigen fundamentalen Zweckmäßigkeit, daſs mehrere Factoren so zusammenwirken, daſs ihre zweckmäßige Zusammenwirkung alle anderen concreten Zweckmäßigkeiten mit Nothwendigkeit nach der ihr dienstbar gemachten zweiten intellectuellen Form, die wir Naturgesetze nennen, hervorgebracht hat und noch hervorbringt. Daſs hier das „blinde Walten eines Naturgesetzes" vorhanden ist oder es so ausgedrückt werden kann, als ob es da sei, ist selbst erst die Folge von den Wirkungen jener höheren Zweckmäßigkeit. Hier ist also gar nichts abgeleitet, sondern das Abzuleitende und erst noch zu Begreifende, nämlich das eine von mehreren intellectuellen Verhältnissen, welches die Zweckmäßigkeit genannt wird, ist nur in einer den wirklichen Thatbestand der Welt von seiner untersten, mechanisch wirkenden Stufe auffassenden Formel ausgedrückt. —

91. Auch das Material derjenigen empirischen Vorstellungen, welches einen großen Bestandtheil der politischen Geschichte, der Völkerkunde, der Sprachwissenschaft, der Culturgeschichte, verschiedener Theile der Staatswissenschaft, der Statistik und noch andrer Doctrinen bildet, die sich mit den äußeren Formen, Zuständen, Einrichtungen und Verhältnissen beschäftigen, in denen sich das Innere der Menschen im gesellschaftlichen Leben ausprägt, ist den Maximen, Grundsätzen und Methoden des wissenschaftlichen Empirismus unterworfen. Selbstverständlich kommt es auch hier zunächst auf die Ermittelung und Feststellung des Thatsächlichen an, was auf diesen Gebieten ebenso der Verfälschung, Verstümmelung, Misdeutung, Ueberwucherung von Vorurtheilen, Irrthümern und Wahnvorstellungen ausgesetzt ist, wie das sinnliche Bild der Wahrnehmungswelt, so lange es bloß von den Wirkungen des psychischen Mechanismus abhängt. Die hierzu dienlichen Methoden sind aber weniger die directe Beobachtung, als vielmehr Kritik historischer Zeugnisse, denkende Vergleichung und verallgemeinernde Zusammenfassung des zerstreuten Gleichartigen statt der logischen, chronologischen und räumlichen Anordnung oder auch,

wie in den zuletzt genannten Doctrinen, Abstraction aus vielen Erfahrungen und zum Theil auch Anwendung mathematischer Wahrheiten.

92. Demnach sind die Gränzen des wissenschaftlichen Empirismus hier in den meisten Fällen enger gezogen, als da, wo er sich allein mit den Thatsachen der Natur beschäftigt, und gerade deshalb hat derselbe auf den genannten Gebieten auch nicht die gleiche Auctorität, wie innerhalb der Naturwissenschaften.[1] Dies rührt davon her, weil, wie schon bemerkt ist, die Deutung der dabei in Frage kommenden Thatsachen und das Verhältniss ihres Zusammenhanges von psychologischen Vorstellungen und Ansichten abhängt, und andrerseits es in der Beurtheilung derselben, wie weit sie zu den Lebensverhältnissen der Menschen gehören, nicht bloss auf das, was sie thatsächlich sind, sondern ebenso viel auf das ankommt, was die Werthvorstellungen von dem Thatsächlichen aussagen und von ihm verlangen.

93. Unter diesen Werthvorstellungen sind es weniger die ästhetischen, als vielmehr diejenigen, welche sich einerseits an das Nützliche und Zweckmässige, überhaupt an die Güter, andrerseits an das Sittliche und Rechtliche anschliessen und von denen eine Rückwirkung auf das Thatsächliche in der Art ausgeübt wird, dass dasselbe soll umgeformt und weitergebildet werden. An diesen Stellen tritt daher der Empirismus als unzureichend zurück und macht der philosophischen Reflexion oder besser einer principiellen Bearbeitung jener Werthbegriffe Platz, ohne welche keine begründete und der Anerkennung zugängliche Ueberzeugung möglich ist. Dieser Punkt ist deshalb wichtig, weil, wenn man bei der Betrachtung namentlich der geschichtlichen Ereignisse, Zustände und Handlungen, überhaupt der Fortbildung des gesellschaftlichen Lebens beim nackten Empirismus stehen bleibt und die unbedingte Berechtigung der über dem Thatsächlichen

1) Es ist eine Uebertreibung, wenn die genannten Doctrinen wegen ihrer empirischen Grundlage ohne Weiteres für Naturwissenschaften angesehen und so, wie wenn sie es ganz und gar wären, behandelt werden.



stehenden Werthurtheile zurückweist, sich dann leicht eine der schlechten Lebensansichten breit macht, welche Alles, was vom Menschen ehemals ausgegangen ist und jetzt noch ausgeht, für einen bloßen Naturprocess hält, in welchem das Eine so gut oder so schlecht sein soll, wie das Andere, weil nun einmal Jedes gerade das geworden sei, was es im Kampfe Aller unter einander habe werden müssen. Die Philosophie hat deshalb auf diesen Gebieten der, wie man sich ausdrücken darf, socialen Wissenschaften noch mehr, als den Naturwissenschaften gegenüber, die unbedingte Giltigkeit der idealen Wahrheiten zu betonen und zu vertheidigen.

94. Der Schlussgedanke dieses Kapitels besteht darin, dass der wissenschaftliche Empirismus, mit welchen Gegenständen er sich auch beschäftigen mag, immer auf Begriffe und Urtheile stößt, die seiner Leistungsfähigkeit eine Gränze setzen und ihn nöthigen, Falls er die wissenschaftliche Untersuchung derselben Gegenstände fortsetzen will, in das benachbarte Gebiet des philosophischen Nachdenkens hinüberzuschreiten.

Zweites Kapitel.

Der Skepticismus.

95. In den Schriften über die Geschichte der Philosophie wird Mancherlei erwähnt und mehr oder weniger ausführlich abgehandelt, was nach dem exacten Begriffe der Philosophie eigentlich nicht zu ihrer innern Geschichte gehört, doch aber zu ihr in irgend einer näheren Beziehung steht, welche auch die Aufnahme in ihre Geschichte rechtfertigt. Unter solchen Gegenständen sind besonders auch die zwei von uns genannten pseudophilosophischen Richtungen, nämlich der Skepticismus und der mittelalterliche Scholasticismus beachtenswerth, jener, weil er überhaupt der Philosophie negirend gegenüber steht, dieser, weil er einen großen

Einfluſs auf den späteren Fortgang der deutschen Philosophie ausgeübt hat. Deshalb müssen wir uns mit ihnen auseinander setzen, bevor wir zur Erörterung der positiven Richtungen der Philosophie übergehen, und fangen mit dem Skepticismus an.

96. Die Thatsache, daſs gedacht wird, bezweifelt Niemand, ebenso wenig den Unterschied zwischen Bejahung und Verneinung. Dagegen sind in der Geschichte der Philosophie wiederholt Zweifel in Betreff der Möglichkeit einer gewissen und giltigen Entscheidung zwischen Bejahung und Verneinung aufgetreten.

Diese Zweifel beziehen sich entweder 1) auf die Annahme eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrthum überhaupt, und insbesondere auf die Möglichkeit, zu beweisen, daſs, wenn die Bejahung eines Urtheils als wahr gedacht wird, dann die Verneinung in demselben Urtheil nothwendig als falsch, und wenn die Verneinung als falsch gedacht wird, dann die Bejahung in demselben Urtheil nothwendig als wahr gedacht werden müsse. In diesem Falle wird also an der Möglichkeit des Wissens und der Erkenntniſs überhaupt gezweifelt, weil die Wahrheit keines Urtheils so bewiesen werden könne, daſs nicht die Annahme seines Gegentheils auch wahr sei.

97. Oder der Zweifel betrifft 2) die Natur der Vorstellungen und Begriffe, überhaupt des inneren thatsächlichen Verhaltens, worin wir uns der Wahrheit oder des Irrthums bewuſst werden. In diesem Falle wird einerseits an dem Erkenntniſswerthe der fundamentalen Vorstellungen und Denkformen, von deren Gebrauch vorzugsweise die Erkenntniſs der empirischen Thatsachen abhängt, also der sogenannten Kategorien des Verstandes, wie Kant sagt, oder der Vorstellungen der allgemeinen Formen der Erfahrung, wie Herbart sagt, zum Beispiel der Vorstellung des Dinges, des Ursachverhältnisses, des Raumes u. a., gezweifelt. Andrerseits wird die Subjectivität der Vorstellungen oder auch die veränderliche Beschaffenheit des darin Vorgestellten hervorgehoben, mit welcher die Annahme, ein durch sie vorgestellter Gegenstand werde

erkannt, unvereinbar sei, da doch Jeder eben nichts Anderes, als nur das Dasein seines eigenen subjectiven Zustandes wissen und diesen aussagen könne.

98. Oder der Zweifel stützt sich 3) auf die Unsicherheit und Unzulänglichkeit der Thätigkeiten oder Vermögen und Kräfte, denen das Zustandebringen der Erkenntniss zugeschrieben wird. In diesem Falle ist es einerseits vorzugsweise die Wahrnehmung, die Thätigkeit der Sinne, auf die sich der Zweifel in Betreff der durch sie vermeintlich gewonnenen Erkenntniss der Außenwelt richtet. Andrerseits aber auch das Vermögen des Verstandes und der Vernunft, deren Gebrauch sowohl an sich, als auch rücksichtlich der Erkenntnissgegenstände und der Gränzen der Erkenntniss so lange unsicher und unzulässig sein soll, bevor nicht die durch ihre eigene Natur bestimmte Gebrauchsart und Gränze dieser Vermögen festgestellt worden sei. Die letztere Richtung des Zweifels ist in der Geschichte der neueren Philosophie besonders durch Kant zur Geltung gekommen, der aber durch seinen Kriticismus, das heißt, durch die Untersuchung der Erkenntnissvermögen, den Skepticismus beseitigen wollte.

99. Die angeführten unter sich verwandten Wendungen eines und desselben Grundgedankens, welche bald einzeln bald mit einander verknüpft hervorgetreten sind, bilden zusammen in der Geschichte der Philosophie den Skepticismus. Die Skepsis entsprang in den ersten Perioden der griechischen Philosophie, als ein Misverhältniss zwischen Wahrnehmung und Denken, zwischen dem sinnlich Anschaubaren und dem logisch Denkbaren empfunden und die Vorstellungen von den Dingen und Ereignissen in der Außenwelt für untauglich angesehen wurden, ein Wissen zu enthalten, weil die darin vorgestellten Gegenstände sich nicht gleich blieben, und man das Veränderliche nicht für das Wirkliche gelten lassen konnte. Hieraus entwickelten sich die großen Gegensätze zwischen der eleatischen und der pythagoreischen Weltanschauung einerseits und der gemeinen sinnlichen Anschauung der Welt andererseits, und auf Grundlage dieser Gegen-

sätze alsdann, allerdings noch unter der Mitwirkung anderer Einflüsse, die Sophistik, und in der nacharistotelischen Zeit die Skepsis in den academischen Schulen. Wenn auch die letzteren den Zweifel anders verwertheten, als die Sophisten, indem ihre Anhänger aus dem unabweisbaren Rechte des Zweifels für sich eine Maxime des glücklichsten Lebens, nämlich nach Gemüthsruhe zu streben, folgerten, womit die Sophisten sich nicht begnügt hatten, so zweifelten sie doch, wie diese, gleichfalls an der Möglichkeit jedes Wissens, welches zugleich sein Gegentheil mit Nothwendigkeit ausschließt. Die bis dahin beigebrachten skeptischen Argumente gegen das Wissen stellte später ein Arzt, Sextus Empiricus, um 150 n. Chr., systematisch zusammen.[1])

100. In der neueren Philosophie begann auch Cartesius mit dem Zweifel, aber nicht in der Absicht, ihn zu behaupten, sondern nur, um durch ihn und seine Beseitigung eine desto größere Gewißheit der ersten Annahmen zu erreichen. Locke und Hume

1) Des Verfassers Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen § 150. Die antike Skepsis wird gewöhnlich an Pyrrho aus Elis, der zur Zeit Alexanders d. Gr. lebte, angeknüpft; daher auch die Benennung Pyrrhonismus. Sextus Empiricus faßt die Sache so auf: „Diejenigen Philosophen, sagt er, welche die Wahrheit gefunden zu haben meinen, heißen mit ihrem eigentlichen Namen Dogmatiker, wie z. B. Aristoteles, Epicur und die Stoiker. Andere, wie Clitomachus, Carneades und die übrigen Academiker, sagen, die Wahrheit könne nicht erfaßt werden. Die Skeptiker aber sind solche Leute, welche sie suchen. Daher kann man drei Classen von Philosophen oder drei allgemeine Arten, zu philosophiren, unterscheiden: die dogmatische, die academische und die skeptische. Der Skeptiker behauptet also nie, daß eine Sache sich so, wie er sagt, wirklich verhalte, sondern er sagt nur so, wie sie sich ihm grade jetzt, κατὰ τὸ νῦν, zu verhalten scheint." Kant aber sagt: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt, denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori streng beweisend sein, sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen nach Principien, sowie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorhergehende Kritik ihres eigenen Vermögens." Kritik d. r. V. S. 682.

richteten den Zweifel gegen den Erkenntnißwerth und die Haltbarkeit der Vorstellungen von den allgemeinen Formen der Erfahrung, und insbesondere veranlaßte der Letztere dadurch **Kant**, statt bloß den Ursprung einzelner Begriffe das Erkenntnißvermögen selbst einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. So sind alle Stufen der Skepsis durchlaufen.

101. **Zur Beurtheilung** des Skepticismus, um seine Bedeutung und seinen Werth festzustellen, dient Folgendes.

a. Der **absolute** Zweifel, die Behauptung, daß zwischen Wahrheit und Irrthum keine Entscheidung möglich sei, überhaupt ein reeller Unterschied zwischen beiden nicht stattfinde und deshalb jedes Urtheil ebenso gut falsch, wie wahr, sein könne, läßt sich grundsätzlich weder theoretisch noch praktisch aufrecht halten. Er ist ein **Einfall**, ein aus dem subjectiven Belieben herstammender Gebrauch unsrer Befähigung, **psychisch**, das heißt, im Vorstellen sowohl bejahen, als auch verneinen zu können. Diese **psychische** Möglichkeit wird aber für Jeden, der sich des Gebrauchs derselben bewußt wird und über diesen Gebrauch nachdenkt, sogleich dadurch eingeschränkt, daß in jedem einzelnen Falle, wo wir **denkend** verneinen, auch eine **Präponderanz** des Denkens zur Verneinung, und wo wir **denkend** bejahen, auch eine **Präponderanz** des Denkens zur Bejahung in Folge der Einwirkung gewisser Gedanken auf die zur Verneinung oder zur Bejahung verwendbaren Vorstellungen bemerkbar ist. Das Bewußtsein dieser Präponderanz, mit dem sich allmälig die Einsicht verbindet, daß ebenso wenig, wie man psychisch in einerlei Zeitmoment durch denselben Vorstellungsact **zugleich bejahen und verneinen** kann, es auch dem **Denken** widerstreitet, das heißt, logisch unzulässig ist, **Ein und Dasselbe seinem Gegentheil gleich** zu **denken**, führt zur Unterscheidung von **Gründen** und **Gegengründen** in allen Fällen, wo ein Urtheil nicht mehr bloß der Ausdruck einer psychisch in unserm Belieben stehenden Verknüpfung von Vorstellungen sein soll.

102. b. Ist hiermit die Berechtigung des **absoluten** Zwei-

fels theoretisch aufgehoben, so geschieht dies praktisch schon früher im wirklichen Leben durch die unabweisbaren Unterschiede der einzelnen Vorstellungen und des darin Vorgestellten, sowie durch den Unterschied zwischen einem beliebigen Vorstellen und einem solchen Vorstellen, wodurch eine Wirklichkeit vorgestellt wird. In erster Hinsicht wird Niemand mit gesundem Verstande die Schuld, die er zu fordern hat, für identisch halten mit einer, die er zu leisten hat, und in der andern Hinsicht niemals zugestehen, dass die Einbildung seines Schuldners, er habe ihm schon bezahlt, identisch sei mit einer wirklich geleisteten Zahlung.[1]) Der Einwand aber, dass die Unterscheidung zwischen einem willkürlichen und einem begründeten, logisch nothwendigen Urtheile entweder zu einem unendlichen Regress der Begründung, also nicht zum Ziel, oder zur Annahme letzter, nicht weiter begründbarer und nicht begründeter Aussagen führe, ist nicht hinreichend, der absoluten Skepsis von Neuem ein Recht zu gewähren. Die Unterscheidung nämlich zwischen begründeten und unbegründeten Aussagen behauptet gar nicht, dass jedes Urtheil begründet oder bewiesen werden müsse, sondern es wird zugestanden, dass es Urtheile giebt, denen der Verstand Dessen, der sie versteht, einer unmittelbaren Evidenz wegen ohne vorangegangenen Beweis Vertrauen schenkt. Will der absolute Skeptiker daraus, dass solche unbeweisbare, unmittelbar evidente wahre Urtheile allen anderen Urtheilen zu Grunde liegen, folgern, dass deshalb auch alles spätere Urtheilen ein ungewisses, ein nur hypothetisch richtiges sei: so kann auch dies unbedenklich zugestanden werden, da aus solchem

---

1) Schon Aristoteles hebt dies hervor: „Wäre es in der That einerlei, von Einem und Demselben irgendein Prädicat und auch dessen Gegentheil auszusprechen oder, wie die Anhänger des Protagoras sagen, Etwas zu bejahen und zu verneinen, so würde Alles Eins und alle Begriffe identisch. In solchem Sinne aber bedient sich Jemand, der überhaupt einen sprachlichen Verkehr zugesteht, ebensowenig seines Urtheils, als er bei seinen Handlungen die Einbildung, er reise nach Megara, mit der Reise dahin selbst identificirt oder es für gleich gut hält, ob er sich in den Brunnen vor seinen Füßen stürzt oder um ihn herum geht. Met. 1, 4. 1007 b, 18. 1008 a, 23 sq.



Zugeständniss für die Giltigkeit der innerhalb des hypothetischen Ganzen begründeten Urtheile keine Beeinträchtigung entspringt. Denn, abgesehen davon, dass dergleichen unbewiesene letzte Urtheile, wie der Satz der Identität oder des Widerspruchs, unläugbare Denkthatsachen sind, welche beanspruchen, dass, wenn etwas Anderes noch außer ihnen gedacht wird, dies mit ihnen in Uebereinstimmung sein soll, hat das logische Denken noch eine Anzahl anderer Mittel, durch welche es seine Richtigkeit prüft. Die allmälige Ausbildung des Denkens in den verschiedenen Wissenschaften hat aber unter der Anerkennung jener fundamentalen Urtheile und mit Anwendung dieser Mittel schon eine so große Anzahl in allen Fällen bewährter Sätze mit sich geführt, dass es jedenfalls richtiger ist, auf demselben Wege auch noch weiter fortzuschreiten und noch andere Wahrheiten zu suchen, als wegen des Umstandes, dass ihnen einige zwar nicht bewiesene, aber doch wegen ihrer Evidenz als richtig acceptirte Urtheile zu Grunde liegen, die Möglichkeit des Erkennens und Wissens überhaupt zu läugnen.

103. c. Anders verhält es sich mit demjenigen Skepticismus, der entweder den Erkenntnisswerth verschiedener auf die Erfahrung bezüglichen Begriffe, wie des Dinges, der Bewegung, der Materie u. a., oder auch die im gewöhnlichen Leben giltige Annahme angreift, dass die sinnliche Wahrnehmung uns die Wirklichkeit und Beschaffenheit der Außenwelt lehrt. Dieser Skepticismus hat nicht bloß Recht, sondern es kommt ihm auch die große Bedeutung zu, dass vorzugsweise durch ihn der Zwiespalt zwischen der bloß psychischen und der logischen Nothwendigkeit, in welchem der natürliche Keim alles Suchens nach philosophischer Wahrheit liegt, zum Bewusstsein gebracht ist. Durch ihn ist, so oft er mit Schärfe auftrat, klar gezeigt, dass die aus den unbewusst in uns wirkenden psychischen Processen entsprungenen Vorstellungen, nach denen wir gewöhnlich die Natur wie das Leben außer uns und in uns beurtheilen, oder nach denen wir uns die Vorstellungen vom Uebersinnlichen formiren, wegen ihrer Unbestimmtheit oder auch ihrer Widersprüche wegen nicht genügen und ganz untauglich sind,

eine logisch haltbare und in ihren Theilen zusammenstimmende Erkenntniss zu gewähren. Aus diesem Grunde ist noch jetzt eine unter diesem Gesichtspunkte durchgeführte Skepsis eine wenn auch nicht unentbehrliche, doch höchst nützliche Einleitung oder Vorbereitung zur Philosophie.[1]) Der Gewinn, der daraus erwächst, besteht darin, einmal, dass durch die skeptische Reflexion das Denken frei, das heisst, aus den Fesseln des gewöhnlichen empirischen, nur von den rein psychischen Ursachen abhängigen Vorstellens ausgelöst wird, und zweitens, dass dabei die ursprünglichen, in jenen Vorstellungen gleichsam von der Erfahrung selbst gestellten Aufgaben zum Vorschein kommen. Dadurch macht sich aber auch der Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen und einer aus einer falschen Maxime oder einem Zweifel an der Wahrheit überhaupt entstandenen Skepsis bemerkbar: die erstere ist bestrebt, durch die Verbesserung unsrer Vorstellungen und Urtheile sich selbst aufzuheben, während die andere grundsätzlich im Zweifel beharrt.

104. d. Auf den Einwand des Skepticismus, dass alles Vorstellen und Denken, also auch die Verknüpfungen der Gedanken, deren Wahrheit man annehme, nur subjectiv seien und demnach allenfalls nur für das einzelne Subject, das sie vorstelle, gelten, nicht aber eine allgemeine und nothwendige Giltigkeit haben könnten, ist Folgendes zu erwiedern.

Zunächst ist richtig, dass jedes Denken thatsächlich immer nur ein subjectives, einzelnes, individuelles ist und als solches niemals ein Allgemeines werden kann. Von einer Thatsächlichkeit wird aber auch die Allgemeinheit nie gefordert. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Wahrheit bedeutet

---

1) In diesem Sinne hat Herbart in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie der Skepsis zwei Kapitel gewidmet. Er theilt dieselbe in eine niedere und eine höhere; jene bezweifelt bloss, dass die Dinge so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen; diese macht selbst die Meinung wankend, dass überhaupt Etwas da sei, indem sie den Zusammenhang in unsrer Vorstellungsart der Dinge völlig auflöst oder wenigstens eine Zeit lang verschwinden läßt.

nicht, dass der psychische Act oder Zustand, worin uns die Wahrheit als solche erscheint, ein Act oder Zustand aller denkenden Geschöpfe sein müsse, um allgemein wahr zu sein. Vielmehr ist auch hier wiederum an den von jenem Einwande ganz unbeachtet gebliebenen Unterschied zwischen psychischem und logischem Denken zu erinnern. Dieser Unterschied besteht darin, dass, während viele Vorstellungsacte successiv stattfinden, das in allen Acten Vorgestellte Eins und Dasselbe sein kann. Die Identität des einen durch viele Vorstellungen Vorgestellten kommt uns als Thatsache zum Bewusstsein, so lange das Vorstellen das jetzt Vorgestellte mit einem früher Vorgestellten zusammenhalten und vergleichen kann. Daraus entspringt der unzweifelhaft richtige Satz, dass das, was logisch nur Eins ist, psychisch Vieles sein darf, welchen die Logik dann allgemein ausspricht: jede Vorstellung oder jeder Begriff ist, logisch gedacht, seinem Inhalte nach immer nur einer und derselbe, wie viele Male er auch psychisch gedacht werde. Hiermit gewinnt das logische Denken den Charakter der Zeit- und Raumlosigkeit, sowie es dadurch auch aufhört, subjectiv und individuell zu sein, weil es einerlei ist, ob die Vielheit der psychischen Acte in mir allein oder in mehreren Vorstellenden stattfindet. [1])

105. Jener Einwand kann aber auch den Sinn haben, dass in einem von uns als wahr angenommenen Urtheile, weil es eben nur unser Urtheil und sein Wahrsein eben nur durch einen von uns geführten Beweis begründet sei, eine Bürgschaft seiner Uebereinstimmung mit einem objectiven Bestande, mit der Beschaffenheit der wirklichen Dinge und Ereignisse und deren Zusammenhänge, nicht liege. Der Skeptiker meint in diesem Falle, es sei nicht nothwendig, dass, wenn unser Verstand in Bezug auf die Vorstellung des Dreiecks den Satz, dass im gedachten Dreiecke zwei Seiten stets grösser sind, als die dritte, bewiesen habe, nun auch alle wirklich vorhandenen Dreiecke dieser Wahrheit unterworfen

1) Des Verfassers Grundriss der Logik, Leipzig b. G. Böhme 1883, § 38 u. 226.

wären und ein davon abweichendes Dreieck gar nicht existire. Oder allgemein gesagt: es sei nicht nothwendig, bleibe vielmehr ganz unerwiesen, dass dasjenige, was für uns denknothwendig ist, auch ein Realnothwendiges sei oder, was logisch unmöglich ist, auch realiter nicht existiren könne, und dass in allen Fällen die Thatsachen und deren Zusammenhänge als den logischen Gesetzen des Denkens unterworfen und beide als übereinstimmend betrachtet werden dürften.

106. In Bezug auf diesen Einwand ist zu bemerken, dass die Wissenschaft zunächst selbst nur hypothetisch annimmt, dass, wenn die Voraussetzungen und Schlussfolgerungen des Denkens logisch richtig sind, dann auch eine Uebereinstimmung des thatsächlichen Verhaltens der Dinge und Begebenheiten mit denselben sich erwarten lasse. Sie ist aber zu dieser Annahme nicht in Folge einer dem Denken ursprünglich und schon fertig zu Grunde liegenden logischen Nöthigung gekommen, sondern umgekehrt, weil die Erfahrung das Denken durch täglich sich wiederholende Fälle, bei denen jene Uebereinstimmung stattfand, zu ihr hingeführt hat. Zuerst ist die Natur selbst es gewesen, die in ihren Thatsachen und deren räumlichen und zeitlichen Abfolgen der denkenden Beobachtung das Zugeständniss abnöthigte, dass sie treu gegen sich selbst sei und nach einer constant regelmäßigen und gesetzlichen Weise in sich verfahre. Erst nachdem das Denken so weit vorgeschritten war und der Verstand gelernt hatte, an einzelnen Stellen in der Natur Regelmäßigkeit und Gesetzlichkeit der Art zu finden, und daraus die Vermuthung geschöpft hatte, dass dasselbe auch noch an anderen Stellen der Fall sein werde, begriff er die Möglichkeit, auf dem Grunde einer schon bestätigten Uebereinstimmung zwischen der Wirklichkeit und seinen Vorstellungen Annahmen und Folgerungen zu errichten, von denen dieselbe Uebereinstimmung zu erwarten war. Auf diesem Wege hat sich allmälig die Ueberzeugung ausgebildet und immer mehr befestigt, dass die Welt außerhalb unserer Gedanken in ihrem räumlichen und zeitlichen Dasein und Wechsel fein in jedem Moment und an

jedem Orte beliebiges, sondern immer und überall nur ein in sich gesetzlich zusammenhängendes Ganzes darstelle, welches vermittelst der Wahrnehmung und Beobachtung derartig mit unserem Denken verbunden sei, dass das, was das letztere auf Grund erlebter Uebereinstimmung mit denselben logisch weiter folgere, auch in demselben seine reale Bestätigung finden werde. Dabei bleibt es allerdings richtig, dass diese Uebereinstimmung zwischen dem Denken und dem Weltinhalte außer ihm weder a priori bewiesen werden kann, noch an und für sich selbstverständlich, noch von vornherein in ihrem vollen Sinne klar, sondern immer nur eine erfahrene Thatsache ist, welche zu begreifen weder das bloße Dasein der Welt noch das bloße Dasein des Denkens ausreicht, sondern die auf andere, tiefere Voraussetzungen zurückgeführt werden muss. Dieser wichtige Fragepunkt ist in solchem Sinne schon früher berührt worden (89).

107. Was endlich das Bedenken betrifft, dass der Versuch, die philosophischen Probleme zu lösen, so lange unsicher ausfallen müsse und kein Vertrauen verdiene, bevor nicht die Natur des Erkenntnisvermögens in Betreff seiner Mittel und Verfahrungsweise, sowie die dadurch bedingte Gränze der Erkenntnisfähigkeit untersucht sei, so ist die darin liegende Absicht, den Zweifel zu beseitigen, anzuerkennen, das vorgeschlagene Verfahren aber dazu untauglich.

Da der ausgesprochene Gedanke in Kants Kriticismus gehört und wir uns mit diesem später genauer zu beschäftigen haben, so kann zu seiner Ablehnung hier folgendes Wenige genügen.

Einmal würde dasjenige Denken, wodurch das Erkenntnissvermögen untersucht werden soll, den Verdacht der Unzulänglichkeit oder eines unzulässigen Verstandesgebrauches gegen sich selbst erregen, da es denkt, bevor seine eigenen Mittel und Gränzen bekannt sind. Jener Vorschlag setzt also seine Aufgaben immer als gelöst voraus und hebt sich damit selbst auf.

Zweitens würden aber bei solchem Verfahren doch nur dieselben Vorstellungen und Begriffe in Anwendung kommen, auf

deren Untersuchung die Philosophie hinzielt, und es erregt mithin ein größeres Bedenken, diese Vorstellungen ununtersucht und ungeprüft einer Untersuchung zu Grunde zu legen, als ihre Prüfung noch vor der letzteren selbst auszuführen. Die Frage nach der Befähigung, den Mitteln und Gränzen unseres Erkenntniss-vermögens wird sich, wenn überhaupt, am richtigsten erst dann beantworten lassen, nachdem die von der Erfahrung gestellten Aufgaben mit den uns schon bekannten Mitteln des logischen Denkens bereits bearbeitet sind, und auf eine derartige Bearbeitung weisen also schließlich alle philosophischen Probleme zurück.

Drittes Kapitel.

Der Scholasticismus.

108. Der lange Zeitraum von den ersten Anfängen christlich-germanischer Wissenschaft unter Karl dem Großen bis zum siebenzehnten Jahrhundert, in welchem man die Geschichte der neueren Philosophie mit René Descartes (Renatus Cartesius) zu beginnen pflegt, umfaßt mehrere culturhistorische Vorgänge von ungleicher Bedeutung für die Philosophie. Insofern sie für die Philosophie von wesentlichem Belang sind, theilen sie sich im Allgemeinen in zwei große Hälften, deren eine durch den Namen scholastische Philosophie, die andere durch den Ausdruck Restauration der Wissenschaften in Folge einer Wiederbelebung der classischen Studien und des Beginnens der auf Beobachtung und inductives Verfahren mit Anwendung der Mathematik gestützten Naturforschung bezeichnet wird. Während die beiden letzteren Vorgänge deutlich aus einander treten, indem auf der einen Seite die quellenmäßige Kenntniss des griechischen und römischen Alterthums, auf der andern Seite eine Umbildung aller bis dahin gehegten kosmischen Vorstellungen in sichere Erfahrung

durch nachweisbare Thatsachen oder vermittelst der Beobachtung und Rechnung bestätigte Annahmen bezweckt wird, ist innerhalb der scholastischen Philosophie eine durchgehende Homogeneität ihrer Form, ihres Inhaltes und ihres Zweckes nicht vorhanden. Allerdings will der Ausdruck Scholasticismus eine solche Gleichartigkeit andeuten, mit dem eine Philosophie gemeint wird, die im Dienste der Kirchenlehre sich der aus antiken, besonders platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Reminiscenzen entstandenen Schulformeln zur Befestigung eines hierarchischen Systemes bedient und dabei ohne Kritik und ohne Beachtung realer Wirklichkeit sich in ein Geflecht von Wortcombinationen und sprachlichen Spitzfindigkeiten verloren und in deren Schlichtung ihren vorzüglichsten Beruf gefunden habe. Diese Auffassung muss aber dahin ergänzt werden, dass in der mittelalterlichen Philosophie allerdings das allgemeine Ziel darin besteht, ein System der Theologie zu Stande zu bringen, welches in formal-wissenschaftlicher Weise Dasjenige als bewiesene Erkenntniss enthalte, was die Kirche schon als festes Dogma besaß oder das wenigstens demselben nicht widerspreche, dieses Ziel jedoch zu erreichen, mehrere Wege mit größerer oder geringerer Unabhängigkeit bald von dem philosophischen Formalismus bald vom kirchlichen Dogmatismus eingeschlagen sind, und dass andrerseits dabei auch die rein weltlichen Vorstellungen von der Natur und dem Menschen mit in die Untersuchung eingezogen wurden. Hiernach ist also der Scholasticismus in seinem Verlaufe auch in unterschiedliche Perioden zerlegbar.

109. Die Anfänge der Scholastik kann man schon in den Schriften des Johannes Scotus Erigena (geb. um 810) erblicken.[1]) Der Grundgedanke seiner Hauptschrift, de divisione naturae, stammt aus der Lehre des Neuplatonikers Plotin von der Emanation der Welt aus Gott. Erigena gestaltet diese Vorstellung dazu aus, dass Gott aus seiner Einheit sich zunächst zu

1) Er war eine Zeit lang Vorsteher der pariser Hochschule unter Karl d. Kahlen, soll später an der durch Alfred d. Großen in Oxford gegründeten Universität gelehrt und um 877 in Frankreich gestorben sein.

einer dem Ganzen gemeinsamen Wesenheit und dann in stufenförmiger Abfolge von obersten Gattungen zu niedrigeren und durch diese zu Arten und in diesen zu Einzeldingen umwandle, aber auch von der untersten Stufe des Daseienden wieder zu seiner höchsten und ursprünglichen Einheit zurückkehre. Dieser realisirte logische Vorgang der auf- und absteigenden Abstraction und Determination wird dann noch specieller schematisirt nach dem formalen Gegensatze der Vorstellungen Schaffen und Nichtschaffen, Geschaffen und Nichtgeschaffen in vier Combinationen zu den vier Unterschieden Gottes in seiner Schöpfung oder des Schöpfungsinhaltes in Gott. Dieser Inhalt zerfällt in nicht geschaffenes Schaffendes, in geschaffenes Schaffendes, in geschaffenes Nichtschaffendes und in nicht geschaffenes Nichtschaffendes.[1]) Ein solcher Satz ist zur Orientirung über die Denkrichtung des Erigena völlig ausreichend.

110. Der Hauptbestandtheil der scholastischen Philosophie, der hier in Betracht kommt, entstand, als sich um den Gegensatz, der sich zwischen Aristoteles und Plato in Betreff der Realität des in den Individual-Art- und Gattungsbegriffen Gedachten ausgebildet hatte, ein heftiger Streit entspann. Die eine Partei vertheidigt die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Individuum, das einzelne, individuelle Dieses, das wirkliche, eigentliche Reale, das wesenhafte Ding sei, die Species- und Gattungsbegriffe aber nur Reales im uneigentlichen Sinne bedeuten, welches sich deshalb auch von dem eigentlichen Realen prädiciren lasse, während das letztere selbst von keinem Andern prädicirt werden

---

1) Die Schrift des Joh. Scotus Erigena, de divisione naturae, herausgegeben von C. B. Schlüter, Münster 1838, ist ein Dialog in 5 Büchern zwischen Lehrer und Schüler. Der Lehrer stellt gleich im Anfang den Satz hin: Videtur mihi divisio Naturae per quatuor differentias quatuor species recipere: Quarum prima est, quae creat et non creatur: Secunda, in eam quae creatur et creat: Tertia, in eam quae creatur et non creat: Quarta, quae nec creat nec creatur. Hierauf wird dann der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein angewandt; später sind die Kategorien und andere Begriffe des Aristoteles der Leitfaden des Gesprächs, in welches aber immer theologische Vorstellungen und Fragen eingemischt werden.

könne. Diese Auffassung nennt man den Nominalismus, wonach das Artliche und Generelle, die Arten und Gattungen, nur das Aehnliche und Verwandte zusammenfassende Vorstellungen sind, deren zusammengefasstes Vorgestelltes durch einen und denselben Namen bezeichnet wird.[1]) Diesem gegenüber hatte Plato gelehrt, dass das Wirkliche und das eigentliche Reale nur das sei, was in einem einfachen und sich stets gleichbleibenden Allgemeinbegriffe gedacht werde, während dem Einzelnen als dem Veränderlichen nur eine scheinbare Wirklichkeit soweit zukomme, wie weit es an dem ewig Unveränderlichen Theil nehme. Die Auffassung, dass das in dem Genusbegriffe Gedachte das Reale sei, heisst deshalb Realismus.

111. Ueber den genannten Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato war schon früher vielfach gestritten und ein gründlicher Kenner dieses Gegenstandes behauptet deshalb mit Recht, dass „das Mittelalter diesen Kampf nur wieder aufgenommen, fortgesetzt, durch eingeschobene Mittelglieder modificirt, mit einem großen Aufwande von Scharfsinn bis in die feinsten Unterscheidungen verzweigt, ihn aber weder geschaffen noch eine Lösung zu Stande gebracht habe, die nicht schon vor ihm im Wesentlichen wäre gegeben worden.[2]) Schon im eilften Jahrhundert war der Streit über den genannten Gegensatz, also zwischen Nominalismus und Realismus, in vollem Gange, wurde aber besonders geschärft durch Roscellinus (um 1089), der die nominalistische Ansicht auf die Trinitätslehre anwandte. Hierdurch wurde der Nominalismus aber auf lange Zeit von dem Uebergewichte des Realismus

1) Dieser Gedanke wurde allerdings noch variirt, da auch Aristoteles *πρῶται* und *δεύτεραι οὐσίαι* unterscheidet. Das Extrem drückt Leibniz kurz aus: Nominales sunt, qui omnia putant esse nuda nomina praeter substantias singulares, abstractorum igitur et universalium realitatem prorsus tollunt. Alle Leibniz betreffenden Citate beziehen sich auf die Ausgabe seiner philosophischen Werke von J. E. Erdmann, Berlin 1840.

2) Joh. Heinr. Löwe, der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf, in den Abhandlungen der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Folge VI, Band 8. Prag 1876. S. 31.

zurückgedrängt, so dass er erst im vierzehnten Jahrhundert, hauptsächlich durch **Wilhelm von Occam**, wieder erneuert wurde.

112. Unter den Gegnern des Nominalismus während der ersten Zeit ist besonders erwähnenswerth **Anselmus**,[1]) der als Philosoph sich platonischen Gedanken zuneigte. Für die Philosophie sind einige Schriften von Bedeutung, worin er verschiedene Glaubenssätze durch Verstandesschlüsse zu beweisen sucht, namentlich das **Proslogium**. Diese Schrift enthält den sogenannten **ontologischen** Beweis vom Dasein Gottes, der in der folgenden Zeit eine allgemeine Beachtung von Theologen und Philosophen gefunden hat und noch jetzt in der Metaphysik und der Religionsphilosophie nicht übersehen werden darf. **Kant** legte auf den ontologischen Beweis ein so großes Gewicht, dass er ihm eine ausführliche und durch ihre Schärfe und Klarheit bewundernswerthe Widerlegung in seiner Kritik der reinen Vernunft gewidmet hat. Der Beweis wird von Anselmus in der Form einer Anrede an Gott gleichsam im Auftrage des Glaubens gegeben, der als solcher vorhanden ist, aber eine Erkenntniss in Begriffen sucht. Derselbe lautet im Original: Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? (Psalm 14, 1.) Sed certe idem ipse insipiens, quum audit hoc ipsum quod dico „aliquid quo majus nihil cogitari potest“, intelligit quod audit et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest:

1) Anselmus, geb. 1033 zu Aosta in Piemont, war von 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury.



sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse: quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster.[1])

113. Als berühmter Lehrer des Realismus in dieser Zeit gilt Wilhelm von Champeaux (geb. um 1070, gest. 1121), der in einer Vorstadt von Paris 1113 die Abtei zu St. Victor gründete und in der hochberühmten Schule derselben über Rhetorik, Philosophie und Theologie Vorträge hielt. Er sprach, nach der Mittheilung seines Schülers und Gegners Petrus Abaelardus,[2]) seine realistische Ansicht scharf in dem Satze aus, daſs jeder allgemeine Begriff „als ein und dasselbe stets mit sich identische Reale in ungetheilter Ganzheit, wesenhaft und zugleich allen Individuen von einerlei Art innewohne“, diese mithin sich nur durch gewisse Accidenzen, d. h. durch zufällige Bestimmungen von einander unterscheiden. Ueber diesen Satz, d. h. über die Frage, wie die Universalien ein Vielem Gemeinsames sein können, hatte er einen eingehenden Streit mit Abaelard, der besonders das skeptische Element vertrat und deshalb öfter zu den Nominalisten gezählt wird, obwohl er als Theologe platonischen Vorstellungen folgt. Abaelards berühmtester Schüler wiederum war Petrus Lombardus[3]),

---

1) Nach der 2. Ausgabe der Werke des Anselmus von Gabriel Gerberon, Paris 1721, im Proslogion seu alloquium de Dei existentia cap. II u. cap. III.

2) Abaelard, geb. in der Bretagne 1079, gest. 1142 im Kloster Clugny, ist der bedeutendste unter den Philosophen des zwölften Jahrhunderts. Am bekanntesten aus seinem vielbewegten und schicksalsvollen Leben ist die Geschichte seiner unglücklichen Liebe zu Heloise, einer Nichte des rachsüchtigen Canonicus Fulbert.

3) Petrus Lombardus, geb. in der Gegend von Novara in der Lombardei, starb als Bischof von Paris 1164.

der eine systematische Zusammenstellung der Kirchenlehren, unter dem Titel libri quatuor sententiarum Theologiae christianae, zu Stande brachte und deshalb Magister sententiarum genannt wird. Diese Schrift hat das ganze Mittelalter hindurch nicht bloß als Lehrbuch für den theologischen Unterricht, sondern oft auch als Grundlage und Ausgangspunkt der theologischen Controversen gedient.

114. Den größten Aufschwung hat die scholastische Philosophie durch die allmälig wachsende Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles genommen. Von diesem Philosophen war die Logik allerdings immer in der Erinnerung geblieben; auch kannte man durch die Schriften des Boëthius, Cassiodorus und Porphyrios und namentlich durch eine Sammlung von Sätzen aus der Physik und Metaphysik, deren Verfasser ungewiss ist, noch andere Gedanken des Aristoteles. Aber erst im dreizehnten Jahrhundert wurden die Schriften des Aristoteles der Reihe nach vollständig durch Uebersetzungen bekannt. Hierzu hatten vorzüglich die Araber in Spanien und die zwischen diesen und den Christen vermittelnden gelehrten Juden beigetragen und andererseits die zunehmende Kenntniss der griechischen Sprache selbst. Zu diesen Uebersetzungen gesellten sich bald Commentare und Vergleichungen mit den bekannt gewordenen Urtexten hinzu, und schon um 1270 waren in solcher Weise sämmtliche Schriften des Aristoteles in lateinischen Uebersetzungen entweder aus dem griechischen oder dem arabischen Texte und die Schriften arabischer Aristoteliker verbreitet worden.[1]) Das Ansehen des Aristoteles stieg jetzt in kurzer Zeit um so mehr, da durch seine Schriften ein überreiches Material an physikalischen, ethischen, politischen, logischen, psychologischen und metaphysischen Gedanken zur Verarbeitung gegeben war. Aristoteles wurde allmälig eine *zweite Auctorität* gegenüber der ersten, der Kirche, und als um dieselbe Zeit in Paris eine philosophische Facultät

1) Alexander von Hales, gest. 1245, wird als der erste Scholastiker genannt, der die ganze Philosophie des Aristoteles und zugleich einen Theil der Commentare arabischer Philosophen gekannt haben soll.



neben der theologischen einen Platz errang, war hierin gewissermaßen eine Emancipation der Philosophie von der Kirchenlehre vollzogen.

115. Das dreizehnte Jahrhundert ist die Blüthezeit der Scholastik, deren Tendenz trotz des in Aristoteles enthaltenen nominalistischen Grundes doch realistisch, das heißt, mit dem Platonismus und Neuplatonismus gemischt blieb und darauf ausging, Philosophie und Theologie zu einem einheitlichen System zu verbinden. Die Reihe der großen Scholastiker dieser Zeit eröffnet Albert von Bollstädt, wegen seiner Gelehrsamkeit und wegen der ungewöhnlichen Leistungen in Schrift und Wort Albertus Magnus, auch doctor universalis genannt.[1]) Er nahm ein dreifaches Sein der Universalien an: sie sind die das Wesen der Dinge bewirkenden und von Ewigkeit her im göttlichen Verstande (ante rem) existirenden Formen; sie existiren aber auch fluctuirend in der Materie, also auch in den Dingen (in re); und drittens, insofern sie von dem Verstande als Gewordenes erkannt und von den materiellen Dingen abstrahirt werden, existiren sie auch nach den Dingen (post rem). H. Ritter sagt von ihm: „es musste eine geraume Zeit vergehen, ehe man in das Verständniss des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger sich hineinarbeiten konnte. Erst durch den beharrlichen Fleiß Alberts gelang dies. Es kam aber nicht bloß darauf an, die Philosophie des Aristoteles zu kennen und abzuschätzen, sondern der größere Theil der Arbeit bestand darin, sie in den Gedankenkreis einzuführen, welcher sie in der abendländischen Christenheit erwartete. Das hat Albert der Große gethan; er weiß, was von ihr gebraucht werden kann, was zu verwerfen ist. Ebenso stellt er sich den arabischen Aristotelikern und dem Plato gegenüber. Wir müssen gestehen, dass er eine Aufgabe gelöst hat, deren Lösung man kaum von einem Menschen erwarten möchte. Alle spätere Philosophie des Mittelalters ruht

1) Geb. 1193 zu Lauingen in Schwaben, war Dominikaner, lehrte in Paris und Straßburg, zuletzt in Köln, wo er 1280 starb. Die Ausgabe seiner Werke von Jammy, 1651, besteht aus 21 Folianten.

auf seinen Erfolgen.“ [1]) — Der Zweite ist Alberts Schüler, Thomas von Aquino, der den Beinamen doctor universalis oder angelicus hatte. [2]) In ihm erreichte die Scholastik ihren Höhepunkt, und zwar in einer Weise, welche die katholische Kirche veranlasst hat, noch heut zu Tage den Thomas von Aquino als den bedeutendsten philosophischen Theologen zu empfehlen. — Der Dritte ist Johannes Duns Scotus, der sich den Beinamen doctor subtilis erwarb. [3]) Dies hängt damit zusammen, dass in ihm sich neben der unangetasteten Auctorität der Kirche eine starke Neigung zum Zweifeln und zur Kritik geltend machte, die sich sowohl gegen Aristoteles, als auch besonders gegen verschiedene Lehren des Thomas von Aquino richtete, so dass man dem Thomismus gegenüber von einer nach ihm benannten Schule der Scotisten spricht. H. Ritter nennt ihn den scharfsinnigsten und eindringendsten Geist unter den Philosophen des Mittelalters und gesteht ihm auch zu, dass er am tiefsten und vollständigsten die Bestrebungen der Philosophie in diesem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt habe. Seine Kunst sei im Allgemeinen roh, seine Sprache barbarisch, aber auf das Feinste arbeite er jeden Gedanken aus. [4])

116. Ueber den ferneren Verlauf des Scholasticismus, in welchem während des ganzen dreizehnten Jahrhunderts der Gedanke von dem dreifachen Sein der Universalien, allerdings mehrfach modificirt, vorherrschte, ist hier weiter nichts zu erwähnen, als dass allmälig das Ansehen des Nominalismus wieder stieg, durch den Einfluss von Wilhelm Durand (gest. 1322) und besonders, wie schon gesagt (111), durch Wilhelm Occam (gest. 1347

1) H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Th. 4. S. 183.

2) Geb. 1225 oder 1227 zu Roccasicca bei Aquino im Neapolitanischen, Dominikaner, lehrte Philosophie und Theologie in Köln, Rom, Neapel, Paris und anderen Orten, starb auf der Reise zum Concil von Lyon 1274.

3) Das Geburtsjahr ist ungewiss; als sein Geburtsort wird Dunston in Northumberland genannt. Gest. zu Köln 1308.

4) A. a. O., S. 461. In meiner Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen § 118 habe ich nachgewiesen, dass und inwiefern Aristoteles selbst schon tief in einem Scholasticismus steckte, der es eben ermöglicht hat, dass im Mittelalter eine so grossartige Nachgeburt desselben entstehen konnte.

in München) [1]), von seinen Anhängern doctor invincibilis genannt, dass die Scholastik aber überhaupt sich immer mehr in nichts bedeutende, oft gehässige Wortstreite verlor. Dagegen gehört es in die Einleitung in die Philosophie, dass in einigen Sätzen auf den Werth der mittelalterlichen Philosophie hingewiesen wird, wozu das über sie Gesagte, wenn dabei auch von einer näheren Angabe des Inhaltes der philosophisch-theologischen Systeme abgesehen werden musste, doch zur historischen Anknüpfung genügt. [2])

117. Das **Erste**, worin, abgesehen von der culturhistorischen Stellung der mittelalterlichen Philosophie überhaupt, die Bedeutung der Scholastik insbesondere für die Philosophie als solche besteht, ist, dass durch sie eine Geistesarbeit repräsentirt wird, welche unter außerordentlichen Schwierigkeiten daran arbeitete, den aus dem Alterthum erhaltenen und in die damalige Zeit herübergeleiteten Begriffskreis in das abendländische Bewusstsein zu übertragen und darin zu befestigen. Die Fehler, die dabei gemacht wurden, sowie die über die Sache selbst hinausgehende Verwendung dieses Begriffskreises, sind den Scholastikern selbst nicht anzurechnen, sondern hingen unvermeidlich mit der Zeitlage des damaligen Denkens und Wissens zusammen.

118. Das **Zweite** ist, dass die Scholastik durch ihren in bloßen Begriffen und oft leeren Worten sich bewegenden Formalismus des Denkens schon in der Zeit ihrer höchsten Blüthe auch eine Anzahl von Geistern in Bewegung setzte, welche sich auf die Seite eines verständigen Empirismus, also der Beobachtung, mathematischer Beurtheilung und praktischer Nutzanwendung stellten und gegen das Formelwesen abstracter Vorstellungen und nichts bedeutender Sprache Opposition machten. Hiermit ist die später, im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert eintretende selbst-

1) **Leibniz** sagt von ihm: diu jacuit in tenebris secta Nominalium, donec maximi vir ingenii et eruditionis pro illo aevo summae, Wilhelmus Occam Anglus, Scoti discipulus, sed mox oppugnator maximus, de improviso eam resuscitavit. Erdm. S. 69.

2) Zur Orientirung über die Grundgedanken der bedeutenderen Scholastiker ist die oben genannte Abhandlung von Löwe zu empfehlen.

ständige Forschung in der geistigen und körperlichen Welt eingeleitet. Zu solchen Männern gehörte namentlich **Roger Bacon** (geb. zu Ilchester 1214, gest. 1294), der gewissermaßen als Vorläufer des Bacon von Verulam sich von der Scholastik weg der Erfahrung und den sich auf sie beziehenden Wissenschaften, wie Mechanik, Mathematik u. a., zuwandte und den bemerkenswerthen Satz aussprach: duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Freilich dehnt er den Begriff der Erfahrung auch auf das übersinnliche Gebiet aus.[1]) Dennoch kam die von der Scholastik hervorgerufene Opposition auch der Philosophie selbst in Betreff der richtigeren Begriffsbestimmung und Behandlung der Naturphilosophie zu statten.

119. **Das Dritte** ist, dass die Scholastik durch ihr Eingehen in den Vorstellungskreis des Aristoteles und durch ihren eigenen sprachlichen Ausbau desselben die Summe derjenigen Begriffe und Urtheile theils festgehalten theils vermehrt hat, mit denen sich die Metaphysik in den Schriften selbst wackerer Denker bis in das achtzehnte Jahrhundert beschäftigte, und von denen sich nur Einzelne, wie **Locke**, **Leibniz**, **Hume**, frei zu machen wussten, bis schließlich, unter **Locke's** Vorgang, **Kant** und nach diesem **Herbart** mit den leeren Vorstellungshülsen gänzlich aufräumten. Von diesen Vorstellungen mögen die wichtigsten, gleichsam die Elemente, durch deren Zusammenfügung und Trennung die bejahenden und verneinenden Urtheile gebildet sind, welche das Empirische mit einem eigenthümlichen übersinnlichen Schleier überziehen, hier erwähnt werden: Ens, Entitas, Realitas, Possibile, Impossibile, Contingens, Necessarium, Substantia, Essentia,

---

1) Ein interessantes Detail über **Roger Bacon** giebt K. Werner in zwei Abhandlungen über die Psychologie, Erkenntniss- und Wissenschaftslehre und über Kosmologie und allgemeine Naturlehre desselben in den Sitzungsberichten der Acad. d. W. Wien 1879.



Existentia, Subsistentia, Accidens, Attributum, Modus, Natura creatrix sive naturans, Natura creata sive naturata, Substantia generans, Substantia generata, Materia et Forma [1]), Inesse, Inhaerentia, Individua, Universalia, Universalia ante rem, in re und post rem, Unitas substantialis u. a. Eine hauptsächliche Verwendung haben die Vorstellungen Substantia, Attributum und Modus in Verbindung mit der monströsen Vorstellung der Causa sui in dem scholastischen Pantheismus Spinoza's, und dieselben Vorstellungen in Verbindung mit den Vorstellungen Essentia, Existentia, Possibile, Impossibile, Contingens, Necessarium in der Metaphysik der Wolffschen Schule gefunden.[2]) Es würde sich auch nachweisen lassen, dass selbst noch die Philosophie Hegels nicht ganz von der Nachwirkung der Scholastik frei ist. Neben diesen metaphysischen Wirkungen und im Zusammenhang mit ihnen steht andrerseits das viel wichtigere Verdienst der scholastischen Philosophie, dass sie das ganze Gebiet der formalen, gleichfalls von Aristoteles überkommenen Logik mit großer Liebe gepflegt und, abgesehen von dem Misbrauch, der damit getrieben wurde, in solcher Weise befestigt hat, dass sie bis auf unsere Zeit in den wesentlichsten Punkten dieselbe geblieben ist.

120. Das Vierte ist, dass die oben angegebene Beweisführung des Anselm von Canterbury der Anlass zu einer der wichtigsten Fortbildungen der Metaphysik geworden ist, welche sich auf Cartesius und Leibniz und dann auf Kant und Herbart fortgepflanzt hat. Der Gedanke des Anselmus ist theils variirt, theils ergänzt. Der Begriff Gottes wird von Descartes für eine dem menschlichen Geiste eingeborene Idee gehalten, deren Dasein nur

1) Wie die beiden aristotelischen Vorstellungen ὕλη und εἶδος gebraucht wurden, kann folgendes Beispiel am besten zeigen: unumquodque Individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur. Das ist scholastische Metaphysik!

2) Einen Nachweis hiervon giebt Herbart im ersten Theile seiner Metaphysik, worin die beiden ersten Kapitel von dem Inhalte und der Form der älteren Metaphysik handeln.

eine Wirkung desselben Wesens sein könne, welches darin gedacht wird. Dieses Wesen wird aber als das vollkommenste Wesen gedacht, und mithin kann ihm als solchem auch die existentia nicht fehlen, die ebenso nothwendig mit der Natur des als das vollkommenste Wesen oder Gott Gedachten zusammenhängt, wie aus der Natur eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten ist. Auch Leibniz acceptirte zuerst diesen Beweis, der aus dem Begriffe oder der Idee des vollkommensten Wesens, also a priori, die Existenz desselben folgert, und exponirt diese Folgerung sogar noch weitläufiger, als Cartesius. Später findet er jedoch daran auszusetzen, dass die Folgerung erst dann sicher sei, wenn zuvor erwiesen wäre, dass die Idee des vollkommensten Wesens auch möglich, das heißt, in sich widerspruchslos sei.[1]) Auch zieht er es vor, statt a priori zu folgern, auf eine von den Erfahrungsgegenständen gegebene Eigenthümlichkeit zurückzugehen und hierbei sein logisches Princip, den Satz vom zureichenden Grunde, zu einer nothwendigen Folgerung anzuwenden. Er sagt: „An Allem, was wir sehen und erfahren, haftet die Zufälligkeit (contingentia) und kein Ding hat etwas an sich, was seine Existenz nothwendig macht. Man muss mithin für die Gesammtheit aller mit Zufälligkeit behafteten Dinge, das heißt für die Welt, den ausreichenden Grund oder die Ursache ihrer Existenz suchen: derselbe kann nur in einer Substanz liegen, welche den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt und mithin nothwendig und ewig ist. Gott ist die erste Ursache der Dinge, la première raison des choses, und insofern er der hinreichende Grund der Gesammtheit aller unter einander verknüpften Dinge ist, giebt es auch nur Einen Gott und dieser Eine genügt."[2]) Dieser sogenannte Beweis ex contingentia mundi ergiebt Gott als ein ens necessarium, dessen Begriff Kant in seiner Kritik mit dem Begriffe des ens summe perfectum verbunden hat. Man darf annehmen, dass in Leibnizens Geiste durch

---

1) Erdm. S. 74 u. 374. 2) Erdm. S. 506 u. 708.

die Reflexionen, welche er über die Lehren des Nominalismus und des Realismus angestellt hat, wobei er sich schließlich mehr auf die Seite des letzteren neigte, auch noch ein anderes Argument zum Bewusstsein gekommen ist, welches mit seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie zusammenhängt. Leibniz hatte nämlich den Begriff des Atoms ganz umgebildet in den Begriff solcher Substanzen, welche als die realen Bestandtheile der Welt nach einer modificirenden Anwendung des aristotelischen Begriffes der Energie und Entelechie von ihm als selbstständige, seelenartige Dinge, Monaden, gedacht wurden. Andrerseits aber hielt er den Begriff eines derartigen Causalverhältnisses, wonach ein Ding auf ein anderes, also aus sich heraus soll wirken können, für ganz undenkbar. Drittens zeigte ihm jedoch die Erfahrungswelt überall eine große Anzahl von Thatsachen, welche die Annahme eines absolut isolirten Daseins jeder einzelnen Monade als mit diesen Thatsachen ganz unvereinbar erscheinen ließen, wie namentlich das Verhältniss der Seelenmonade mit ihrem gleichfalls aus Monaden bestehenden Körper. Diese Thatsachen weisen, sagt Leibniz, auf eine Harmonie der in den getrennten, selbstständigen Monaden vor sich gehenden Ereignisse hin, die aus deren eigenem Dasein unableitbar und unbegreiflich ist; und doch muss es dafür, wie für Alles, einen hinreichenden Grund, eine causa sufficiens, geben. Dieselbe, folgert nun Leibniz, kann keine andere sein, als ein Wesen, dessen Natur völlig übereinstimmt mit dem, was in der Gottesidee gedacht wird: die Ordnung, der gesetzliche Zusammenhang, die Schönheit in der aus Monaden bestehenden Welt kann nur die Wirkung Gottes sein, der diese Harmonie bei seinem Schöpfungsacte im Voraus festgestellt hat.[1]) Abgesehen von dem

1) Erdm. S. 376. „Ces Etres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est à dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause generale et suprême, parce qu'autrement, étant independans les uns des autres, ils ne pourraient jamais produire cet Ordre, cette Harmonie, cette Beauté, qu'on remarque dans la nature. Mais cet argument, qui ne parait être que d'une certitude morale, est poussé à une nécessité tout-a-fait metaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie,



eigenthümlichen Begriffe der prästabilirten Harmonie wird, wenn man zugleich noch die Vorstellung der Zweckmäßigkeit in die Prämissen mit aufnimmt, diese Schlussfolgerung der teleologische oder, wie Kant sagt, der physiko-theologische Beweis genannt.

121. Von den Kritiken, die Kant allen drei erwähnten Beweisen gewidmet hat, kommt hier, wo die Nachwirkung der Scholastik in Frage steht, nur die auf den ontologischen Beweis bezügliche in Betracht. Die Resultate dieser Kritik sind: a) dass in keinem Falle, gleichviel ob das im Subjectsbegriffe eines Urtheils Gedachte als ein Mögliches oder als ein Wirkliches oder auch als das Allerrealste oder als ein Nothwendiges gedacht werde, durch ein solches Prädicat über die Existenz des Gedachten irgend etwas entschieden wird. Um über die Existenz zu entscheiden, müsse immer zu dem Subjectsbegriffe Etwas synthetisch hinzukommen oder ihm schon zur Seite stehen, wodurch das Verhältniss des Gedachten zu unserm Denken derartig bestimmt wird, dass dadurch für das letztere eine Nöthigung entsteht, den bloßen Begriff des Subjects zu überschreiten. „Unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Gegenstände des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein

---

que j'ai introduite, qui est l'harmonie préétablie. Car chacune de ces âmes (Monades) exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant l'avoir aucune influence des autres Etres particuliers, ou plutôt, devant tirer cette expression du propre fonds de sa nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature (ou cette raison interne des expressions de ce qui est au dehors) d'une cause universelle, dont ces Etres dépendent tous, et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre; ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinies et par un artifice grand par rapport sur tout au consentement spontané de la machine avec les actions de l'ame raisonnable."



aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung." Kant drückt diesen Gedanken durch ein Beispiel aus: „Hundert wirkliche Thaler, sagt er, enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte, als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit)."

122. b) Die Scholastik unterschied essentia und existentia; die Essenz drückt aus das, was das Reale ist, und die Existenz, dass es ist. Die Essenz aber wird bestimmt durch die Attribute, und nun meinte man, dass, je mehr Attribute, desto mehr sei Essenz, das heißt, desto mehr steigere sich die Realität: daher schließlich auch die Vorstellung eines ens realissimum. In diesen Vorstellungsconnex trat nun die existentia gleichfalls als zu den Attributen gehörig ein, das heißt, man meinte, das Sein, die Existenz, sei gleichfalls ein wirkliches, die Wesenhaftigkeit ausdrückendes Prädicat, das dem vollkommensten Wesen nicht fehlen könne. Diesen Gedanken gegenüber sagt dagegen Kant: „Sein ist offenbar kein reales Prädicat d. i. ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst." [1])

123. Herbart schließt sich an diesen letzten Gedanken Kants an, verschärft ihn aber dadurch, dass er die Position nicht bloß als die Setzung eines Dinges oder einer Bestimmung „an sich selbst", sondern als absolute Position näher dadurch definirt, dass er die Bedingungen darüber feststellt, wie das, was soll absolut gesetzt werden können, gedacht werden muss, damit die Setzung eben eine absolute sei. Ueberhaupt hat Herbart den

1) Kritik d. r. V. S. 467.

Begriff des Seienden genauer nach beiden Bestandtheilen, die seinen Inhalt ausmachen, nämlich dem Was oder der Qualität und dem Sein oder dem Gedanken, dass dieses Was als ein Absolutes gesetzt, das heißt, gedacht werden soll, genauer untersucht. Auch erkennt er den Satz Kants, dass „unser Bewusstsein aller Existenz (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) ganz und gar zur Einheit der Erfahrung gehöre, nicht in solcher Allgemeinheit an, dass, wie Kant meint, eine Existenz außer diesem Felde zwar nicht unmöglich, aber eine Voraussetzung sei, die wir durch nichts rechtfertigen können." Herbart hält dagegen zwar auch an dem Gedanken fest, dass es einen Beweis der Existenz eines Realen, das heißt, der Nothwendigkeit, die absolute Setzung anzuwenden, a priori nicht geben könne, dazu vielmehr immer eine Prämisse nöthig sei, in welcher ein thatsächlich in der äußeren oder in der inneren Erfahrung Gegebenes vorgestellt wird. Allein er meint, dass das in der Erfahrung Gegebene nicht bloß überhaupt die Existenz sogenannter Dinge an sich, wie Kant sich ausdrückt, anzunehmen nöthige, sondern einerseits, indem er den Inhalt und den Umfang des Begriffes vom Gegebenen näher definirt, dass das Gegebene auch mehr sei, als Kant dachte, und andrerseits, dass es auch Eigenthümlichkeiten, Verhältnisse, Beziehungen an sich trage, welche zugleich nähere Folgerungen auch über die Natur und die causalen Bezüge der Dinge an sich zu ziehen möglich machen. Hier liegt der Wendepunkt, von dem aus die Herbartsche Metaphysik sich von der Kantischen Theorie abzweigt und ihrer eigenen Richtung folgt, die also durch vielerlei Mittelglieder historisch mit einem Stücke aus der Scholastik zusammenhängt. Etwas Näheres über den dargelegten Gegenstand wird das Kapitel über den metaphysischen Realismus Herbarts enthalten.

Viertes Kapitel.

Der Materialismus.

124. Nach der in (66) vorläufig gegebenen Definition wird mit dem Namen Materialismus diejenige Weltansicht bezeichnet, welche annimmt, dass das einzige wirkliche und wahrhafte, von keinem Andern ableitbare Wesenhafte in der Welt nur ein an sich räumlich Ausgedehntes, ein Raum erfüllendes Stoffartiges sei, von dessen noch näher zu bestimmendem Verhalten nicht bloß die Dinge und Erscheinungen in der Natur, sondern auch die Thatsachen des Bewusstseins sollen herrühren und sich ableiten lassen, so, dass für das geistige Leben kein andrer Realgrund, als nur dasselbe stoffliche Wesen, nöthig sei.

Zum richtigen Verständnisse jeder philosophischen Richtung und um dieselbe beurtheilen zu können gehört aber vor Allem die Kenntniss der Bedeutung ihres fundamentalen Gedankens und der Quelle, aus welcher dieser Gedanke entsprang und um derentwillen er entstanden und festgehalten ist. Der Grundgedanke des Materialismus ist der Begriff der Materie: es fragt sich also, was dieser Begriff bedeutet und woher er stammt. Um dies zu erfahren, muss ein Blick in die Geschichte der alten griechischen Philosophie gethan und von da die weitere Ausbildung des Begriffs in Kürze angegeben werden.

125. Die ganze erste Epoche der griechischen Naturphilosophie wird von den Wirkungen des Begriffes der Veränderung und des Werdens beherrscht, und dieser Begriff enthält den logischen Keim, aus dem der Begriff der Materie geworden ist. Die Natur zeigte damals, wie jetzt, überall Wechsel, Bewegung und Umwandlung des Wahrnehmbaren. Die Anschauung, wie sehr sie sich auch an der Buntheit der Empfindungen erfreut und von ihr angezogen wird, heftet sich doch, obwohl sie noch keine Regel kennt, nach der sich die Beobachtung in das Einzelne vertiefen und nach der sie

auch in dem Wechsel und der Umänderung eine ruhige Ordnung und Gesetzlichkeit vermuthen könnte, allmälig, von der Macht der Eindrücke geleitet, hervorragend auf die bleibenden Bilder, oder kehrt wenigstens, gleichsam um auszuruhen, aus den bunten Veränderungsreihen zu ihnen zurück. Der Wechsel und die Umwandlung der Dinge bringen selbst Einiges in ihrem Strom an späteren Stellen wieder zum Vorschein und stellen dadurch die Reihe der Umwandlungen als stets von Einem und Demselben beginnend und zu ihm zurückkehrend dar. Wird dies einmal in der Anschauung bemerkt und von dem Denken festgehalten, dann muss dasjenige Eine, welches nun grade hervorragend die Anschauung und den Gedanken fesselt, auch den vielen Umgestaltungen gegenüber, die von ihm auslaufen und zu ihm zurückkehren, für ein Erstes im Unterschiede vom Nachentstandenen, für ein Wesentliches im Unterschiede vom vorübergehenden Zuständlichen gehalten werden. Diesen Unterschied nun drückt das alte Wort *στοιχεῖον*, Element, aus, worunter das Eine gedacht wird, woraus alle Dinge sind, woraus als dem Ersten sie werden und in welches zuletzt sie zurückgehen, so dass, während sein Wesen bleibt, es nur in seinen Zuständen sich ändert und hierin die Reihe der Dinge durchläuft.[1])

126. Der jetzigen Chemie ist es nun allerdings ganz gleichgiltig, ob Thales als Element das Wasser oder ein Anderer die Luft oder ein Dritter das Feuer und ein Vierter, Empedokles, noch dazu auch die Erde als solches angesehen und also vier Elemente angenommen hat: aber für die Geschichte des Denkens ist es nicht gleichgiltig, dass der Begriff des Elementes gefunden war, der, sowie später Aristoteles ihn weiter definirt hat, viele Jahrhunderte im Vordergrunde aller Naturlehren stehen geblieben ist.

---

1) Arist. Met. A, 3. 983b, 8. *Ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβελλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

127. Der Begriff des Elementes ist noch nicht der Begriff der Materie, geht aber in denselben allmälig über. Mag nämlich unter Element gedacht werden das Wasser oder die Luft oder das Feuer oder die Erde, so muss es selbst, wenn auch nur als Anfangsglied, doch immer mit in die Reihe der Umwandlungen gesetzt werden, und, wenn es auch in diesen Umwandlungen gleichsam nur verkleidet auftritt, so ist es doch selbst dasjenige, welches diese Umwandlungen erfährt und erleidet. Folglich läßt sich streng genommen keine erste Aussage von der Natur und Beschaffenheit des Elementes festhalten, wie etwa, dass es Wasser oder Feuer sei, sondern jede andere von den späteren Benennungen, immer der jedesmaligen Umwandlung entsprechend, hat ein gleiches Recht. War der Begriff des Elementes bis jetzt noch an ein sinnlich wahrnehmbares Ding gebunden, so erscheinen nunmehr alle Beschaffenheiten, einander gegenüber gehalten und dazu benutzt, um das, was das Element ist, auszudrücken, als gleich zufällig oder als gleich wesentlich. Dies heißt: es bleibt nichts Anderes übrig, als dass das Denken jeden sinnlich angebbaren Inhalt als ungenügend zur Inhaltsbestimmung der für die Totalität der Veränderungen und des Werdens nöthigen Grundlage verwirft. Das, was Element im wahren Sinne sein soll, muss an und für sich als qualitätslos und gestaltlos, als das einer einzelnen Bestimmtheit erst entgegengehende Unbestimmte oder als das, was weder das Eine noch das Andere schon ist, wohl aber Jedes von dem Vielen sein kann, kurz, als ein unendlich bestimmbares Unbestimmtes gedacht werden. Diesen Gedanken, durch den also die Definition des Elementes über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgedrängt ist, hat zuerst Anaximander gedacht, der das darin Gedachte das ἄπειρον nannte. Demselben entspricht im Deutschen am besten der Ausdruck reiner „Stoff“, welcher nun leicht in die Definition dessen, was später ὕλη oder Materie genannt wurde, übergeht.

128. Immerhin ist nämlich durch diesen Begriff noch nichts darüber entschieden, wie und wodurch das nun in solcher Weise

Gedachte zum Anfange der Umwandlungen und zur Bestimmtheit einer singulären Qualität und Gestalt gelange. Die Anhänger der mehreren Elemente oder auch des einen ἄπειρον haben zwar das Bedürfniss gefühlt, für die Verschiedenheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge eine Erklärung zu suchen und haben dafür auch Allerlei gebraucht, wie die Vorstellungen der Verdichtung und Verdünnung, Entmischung und Zusammensetzung und Anderes: allein dies setzt doch immer den Process der Umwandlung als schon im Gange begriffen voraus. Nimmt man nun noch dazu, dass das damalige Denken noch nicht reif genug war, sich zu der Auffassung der Natur durch den Begriff eines Zusammenhanges nach bestimmten Ursachen und Wirkungen oder durch den Begriff bestimmter Kräfte und noch weniger bestimmter Gesetze zu erheben, so kann man sich nicht wundern, wenn die Macht des allgemeinen Natureindrucks, nach welchem sich die Natur als ein in ewiger Umwandlung Befindliches darstellt, zu der Annahme führte, dass das Werden selbst ursprünglich sei, dass es überhaupt gar kein Sein, sondern nur ein Werden gebe, und dass eben dieses ursprüngliche, absolute Werden das Wesen und die Beschaffenheit des allen Umwandlungen zu Grunde Liegenden ausmache. Dieser Gedanke wird dem Heraklit zugeschrieben, und es kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass durch die Zusammenwirkung der im Obigen nachgewiesenen Vorstellungen, die sämmtlich aus dem Begriffe der Veränderung hervorgingen, Dasjenige gedacht worden ist, was mit dem Worte ὕλη oder Materie gemeint war.

129. Verfolgt man diesen Begriff in der alten Philosophie noch weiter, und zwar immer noch ganz unabhängig von einer Absicht, auch das Geistige aus der Materie hervorgehen zu lassen, so stösst man zunächst auf den Gebrauch, den Plato davon gemacht hat. Dieser Denker hat einerseits unter dem Einflusse der Lehre Heraklits vom absoluten Werden und andrerseits unter dem Einflusse der Lehre der Eleaten gestanden, die das Werden verwarfen, und daran festhielten, dass nur das Sein sei. Er fol-

gerte aber auch aus der Zusammenwirkung dieser Gedanken, dass doch zwischen dem Werden und dem Sein, oder, besser gesagt, zwischen dem Werdenden und dem Seienden auch ein Verhältniss stattfinden müsse, weil über das Werdende und Veränderliche Prädicate ausgesagt werden, die auf das Seiende hindeuten, das Werdende also auch in gewissem Sinne an dem Seienden müsse Theil nehmen und nicht, wie die Eleaten gemeint hatten, so ganz und gar ein leerer Schein und Trug der Sinne sein könne. Auf den Weg aber, auf dem Plato das, was er für das Reale und Wesenhafte hielt, gefunden hat, war er von Sokrates in der Lehre von der Definition hingewiesen, durch welche allein es dem Denken gelingt, Begriffe zu finden, die wegen ihres sich stets gleichbleibenden, einfachen Inhaltes als tauglich angesehen werden dürfen, ein Reales und Wesenhaftes durch sie zu erkennen. Plato nannte jeden in solcher Weise durch einen logischen Begriff gedachten und erkannten realen Gegenstand Idee. Diese Ideen nun, sagt Plato weiter, verhalten sich zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und deren wandelbaren Verhältnissen und Eigenschaften wie Vorbilder oder Muster, *παραδείγματα*, und, damit sie als solche sich geltend machen können, bedarf es eines Wesens, welches zu ihrer Nachahmung befähigt ist. Ein solches Wesen war für Plato die Materie, welcher der Weltbildner, der sowohl die wesenhaften und unveränderlichen Ideen, als auch die Natur der Materie kannte, hinblickend auf die Ideen, so weit es möglich war, die Nachahmungen derselben mit Gewalt der Materie eingedrückt hat.[1])

130. Plato kann die Materie nicht definiren, da sie undefinirbar ist, sondern er schildert oder beschreibt sie nur, und zwar als das Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, als ein formloses, dunkles Wesen. Er erblickt in ihr den Grund davon, dass in der sinnlichen Wahrnehmungswelt eben Alles veränderlich und ungewiss, Nichts sich gleichbleibend, Alles nur ein Dieses

1) Des Verfs. Geschichte d. th. Ph. d. Gr. § 101.

und auch nicht Dieses, also der Grund von allem den Ideen Entgegengesetzten und von ihnen Abweichenden, dem Fehlerhaften, dem nur scheinbar Schönen, dem Häßlichen, dem Schlechten und Irrthümlichen, dem Kranken und Nichtigen ist. Theoretisch ist die sinnliche Wahrnehmungswelt daher für Plato auch nur ein Gegenstand des Meinens, nicht des Wissens, welches letztere nur die ewig sich gleichbleibenden Ideen zum Gegenstande haben kann. Diese von Plato eingeführte Erniedrigung und Geringschätzung der Sinnenwelt ist lange Zeit, namentlich in den theologisirenden Weltanschauungen, erhalten worden, giebt aber auch darüber hinreichende Aufklärung, warum Plato's Philosophie sich zu einer Naturlehre, weder im empirischen noch im erklärenden Sinne, trotzdem daß er das Dasein der Materie annahm, nicht eignete.

131. Anders wandte sich derselbe Gedanke bei Aristoteles. Dieser ebenso als theoretischer Denker, wie als Naturforscher große Geist brachte zu dem Begriffe der Materie, der als solcher immer nur erst noch ein unsinnliches Etwas bedeutet, diejenigen Bestimmungen hinzu, wodurch er sich den Uebergang dieses Unsinnlichen in ein sinnlich Wahrnehmbares vorstellbar machte und die er wahrscheinlich aus gewissen beobachteten Naturvorgängen abstrahirte. Die Materie, meint Aristoteles, ist ihrer Natur nach nicht bloß überhaupt ein Werden und sich Umwandeln der Möglichkeit nach, sondern der Gedanke verlangt, daß das in ihr liegende bloß Mögliche sich auch in gewisser Weise verwirklicht, oder, mit anderen Worten, daß zu der Natur der Materie auch ein in bestimmter Weise fortschreitender Proceß der Umwandlung gehört. Die ersten Schritte in diesem Processe, meint nun Aristoteles, bestehen darin, daß sich die Materie in viererlei Unterschiedliches umwandelt: sie wird nämlich warm, aber auch kalt, trocken, aber auch feucht, und insofern unter diesen Vier je Zwei sich als entgegengesetzt ausschließen, geht das nicht Entgegengesetzte zusammen und bildet den zweiten Fortschritt des Processes. Das Warme geht zusammen mit dem

Trockenen: es entsteht das Feuer; das Warme geht aber auch zusammen mit dem Feuchten: es entsteht die Luft; das Kalte geht zusammen mit dem Feuchten: es entsteht das Wasser; endlich das Kalte geht zusammen mit dem Trocknen: es entsteht die Erde. Hiermit ist der elementare Naturprocess eingeleitet, der nun dadurch weiter geht, dass diese vier nicht schon, wie Empedokles meinte, ursprünglich gewesenen, sondern erst aus der Materie entstandenen Elemente gegenseitig ihre vereinbaren Bestimmtheiten austauschen und in einander übergehen.

132. Um zu erfahren, was Aristoteles nun mit der so in einem eigenthümlichen elementaren Naturprocesse sich fort und fort zu bestimmteren Existenzweisen umwandelnden Materie schließlich gemacht hat, ist noch folgender Gedanke aus seiner Philosophie hervorzuheben. Aristoteles ändert den Begriff der platonischen Ideen (Wesen, Realitäten), welche Plato als von der Materie isolirt in einem eigenen Reiche befindlich und auch nicht als nach außen hin wirkend gedacht hatte, um: er macht sie zu innerhalb der Materie, also auch in dem elementaren Naturprocesse wirkenden Wesen. Ihre Wirksamkeit besteht darin, dass sie die Materie, die, für sich und in ihren eigenen Veränderungen allein gedacht, todt, roh und ungebildet ist, organisiren, d. h. sie wirken in ihr als belebende und beseelende Kraftwesen, als Energien so, dass einzelne Dinge entstehen, von denen jedes in seinen Einrichtungen und Verrichtungen dem Begriffe entspricht, durch den die Natur der Energie adäquat gedacht wird, oder mit anderen Worten ausgedrückt: jedes Ding solcher Art ist ein Werkzeug oder ein System zusammengehöriger Werkzeuge oder Organe, die das zur sinnlichen Wirklichkeit bringen, was die Energie ihrem Begriffe gemäß als Zweck in sich hat. Eine in solcher Weise wirkende und ihren eigenen übersinnlichen Inhalt zum Zweck ihres Wirkens machende und in der Organisirung der Materie sich selbst darstellende Energie heißt deshalb auch eine Entelechie. Die Entelechien sind die als Zweckursachen in der Materie

wirkenden und sich einen Organismus schaffenden Energien. Während alles Nähere dieser Lehre in der Geschichte der alten Philosophie nachzusehen ist, mag hier nur noch erwähnt werden, daſs eine besondere Classe solcher Energien die belebenden Realprincipien sind, durch welche die Materie genöthigt ist, Pflanzen hervorzubringen; eine andere Classe erwirkt unter Mitwirkung der ersteren die Thiere, eine noch andere, gleichfalls unter Mithilfe der übrigen, die Menschen, in denen allein zugleich auch diejenigen Entelechien wirken, welche ihrer Natur nach denkende Realprincipien sind. Was Plato also in unvollkommener Weise dem Weltbildner übertrug, das ließ Aristoteles durch die vermittelst einer Umbildung der platonischen Ideenlehre von ihm angenommenen Energieen erwirken.[1])

133. Hiernach steht also fest, daſs in den bisher angegebenen antiken Begriffen von der Materie, wie er namentlich von Plato und Aristoteles gedacht wurde, noch keinerlei Spur von Materialismus enthalten ist: es war nicht einmal die Absicht vorhanden, das geistige Geschehen an die Materie und an den elementaren Naturproceſs anzuknüpfen, oder gar aus ihm hervorgehen zu lassen. Wie lange dieser Begriff seine ursprüngliche Bedeutung behielt, wurde das Geistige nie aus Materie abgeleitet, sondern die Materie diente nur als das die wahrnehmbare Natur so weit Bestimmende, wieweit sie in ihren rohen, formlosen und anorganischen Vorgängen, sowie sie noch jetzt der sinnlichen Wahrnehmung sich einem großen Theile nach darstellt, einem steten Wechsel unterliegt. Was von organischen Formen und Gebilden, von einheitlichen und durch einen constanten Gedanken ausdrückbaren Bestimmtheiten in der Welt vorkommt, das erhielt, wie alles Geistige, seinen Grund in eigenen immateriellen Principien. Vereinzelte Aussprüche, die hiergegen gedeutet werden könnten, wie etwa, daſs Heraklit das Geistige mit dem Feuer identificirt oder für am meisten ihm ähnlich gehalten habe, be-

---

1) A. a. O. § 138.

weisen weiter nichts, als dass das Geistige noch nicht einmal als ein Eigenes aufgefasst war, sondern man eben erst anfing, nach seiner Natur und Eigenheit überhaupt zu fragen.

134. Eine andere Wendung nahm die Vorstellung der Wahrnehmungswelt dadurch, dass, ohne auf den qualitativen Unterschied durch die Veränderungen zu achten, die Aufmerksamkeit sich ausschließlich auf die hervorragendsten Eigenheiten des wahrnehmbaren Dinges, nämlich auf seine räumliche Gestalt, auf seine Beweglichkeit und insbesondere auf seine Theilbarkeit richtete. Diese Aufmerksamkeit wird zuerst dem Leukipp und neben diesem dem Demokrit zugeschrieben. Beide verfolgten die Wahrnehmung, dass sich Körper neben Körpern befinden und sich von einander entfernen und einander nähern können, in Betreff jedes einzelnen Körpers, der, wie die vielen Körper in einzelne Körper, so nun selbst in viele Körper, wenn er getheilt wird, zerfällt. Die durch die Theilung eines Körpers entstehenden vielen Körper werden aber immer kleiner. Da sie jedoch nicht zu Nichts werden können, so müssen zuletzt zwar unsagbar kleine und nicht weiter theilbare, aber doch solche Körper angenommen werden, die, ganz wie die großen, die aus ihnen bestehen, auch noch eine Gestalt haben, also auch noch einen gewissen Raum einnehmen, das heißt, nach drei Dimensionen ausgedehnt sind; und ebenso auch noch, wie jene, sich verschieden neben einander lagern und endlich ebenso auch beweglich sind. Diese sehr kleinen Körper nannten sie Atome und gebrauchten die von ihnen angenommenen drei Eigenheiten, nämlich ihre Figur, ihre Lage oder Stellung und ihre Bewegung als diejenigen Prämissen, aus denen sie die in der Erfahrung gegebenen Eigenschaften und Unterschiede der sinnlich wahrnehmbaren Körper glaubten ableiten zu können.

135. Die Lehrer der Atomistik sind nun in der That die Ersten, welche, im graden Gegensatze sowohl gegen den Begriff der von Anderen angenommenen Elemente, als auch der Materie, mithin auch gegen die Vorstellung eines in qualitativen Unterschieden sich fortwälzenden Naturprocesses, wie gegen

jede Art unkörperlicher Wesenheiten, den Versuch gemacht haben, aus den genannten Prämissen das Auftreten geistiger Phänomene, wie des Empfindens, Vorstellens und Denkens, zu erklären. Der fassbarste Gedanke, der dazu vermittelnd gebraucht wurde, war die noch jetzt verbreitete Ansicht, dass namentlich unsere Augen in den Empfindungen und Wahrnehmungen Abbildungen von außer uns befindlichen Dingen besitzen. Die Atomiker meinten deshalb, dass sich von den diversen Atomencomplexen entweder feinere Hüllen ablösen und sich bis zu den zum Menschen gehörigen Atomen fortpflanzen und sich denselben anhängen, oder aber, dass ein äußerer Atomencomplex, in oscillirender Bewegung begriffen, die ihm benachbarten Luftatome in eine gleiche Bewegungsform versetzt, die sich als solche wiederum bis zu jenen Atomen fortpflanzt. Dieser äußerst naive Gedanke ist, abgesehen von seiner eigenen logischen Undenkbarkeit, um so werthloser, als er vollständig den Grundvorstellungen der Atomistik widerspricht, die den Atomen weder irgendwelche auf einander wirkende Kräfte, noch ein von einem Andern irgendwie erreichbares Inneres, noch irgendeinen nur in einem Innern zu denkenden Zustand beilegten. Daher ist es auch nicht der Mühe werth, den Gebrauch, den später Epikur von der Atomistik gemacht hat, weiter zu verfolgen.

136. Aus den genannten zwei Grundvorstellungen, nämlich einerseits der Materie in dem von Plato und Aristoteles festgestellten Sinne und andrerseits des Atomes nach der von Leukipp angegebenen Definition, durch welche das, was wir Körper nennen, zuerst nach seinen wesentlichen Eigenheiten ausgesprochen ist, sind nun später unter dem Einflusse der fortgeschrittenen Naturkenntniss und der Philosophie folgende für unsere Frage nennenswerthe Neuerungen entstanden.

a. Der alte Begriff des Elementes ist weggeworfen. Das Wort Element wird in der jetzigen Chemie für jeden Körper gebraucht, insofern er sich einer weiteren Auflösung in andere genau unterscheidbare Körper durch chemische Auflösungs-

methoden entzieht. Dies hat mit dem Materialismus direct nichts zu thun.

b. Der alte Begriff der Materie ist der modernen Wissenschaft meistens unbekannt, wirkt aber doch, wie nachher zu erwähnen ist, in einer gewissen Richtung des Materialismus noch fort.

c. Der alte Begriff des Atomes ist zwar abgeändert, insofern namentlich statt der Gestaltsunterschiede der alten Atome jetzt alle Atome entweder nur einerlei, gewöhnlich die kugelförmige Figur, oder auch gar keine haben, und ihnen auch nicht die ursprüngliche, ursachlose Bewegung beigelegt, die Bewegung derselben vielmehr aus vorausgesetzten Ursachen, aus bewegenden Kräften entstehend gedacht wird. Mit dieser Neuerung ist jedoch das Atom die fundamentalste Vorstellung aller Naturwissenschaften geblieben. Dabei wird nunmehr, statt bloß von Körpern zu sprechen, sowohl die Vielheit der Atome, als auch jedes einzelne Atom, sowie auch jedes aus Atomen entstandene Compositum, in welchem Aggregatzustande es sich auch befinden mag, schlechthin Materie genannt, mit welchem Worte gemeint ist, dass es sich um ein Raum einnehmendes und ausfüllendes, also ausgedehntes und sich im Raum bewegendes, jedem Andern Widerstand leistendes und undurchdringliches Wesen handelt. Auch dies hat mit dem Materialismus nichts zu thun.

137. d. In der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts verdichtete René Descartes den antiken Begriff des Atomes so sehr, dass er dadurch zur Annahme eines absoluten Gegensatzes zwischen Körper und Geist genöthigt wurde. Während man, wenn dem antiken Atom eine untheilbare Ausdehnung beigelegt wird, immer auch jetzt noch geneigt ist, die Ausdehnung prädicativisch auf ein stillschweigend dabei vorausgesetztes Subject zu beziehen, ist bei Descartes das Ausgedehntsein selbst oder die Ausdehnung selbst ein wesenhaftes, substanzielles Etwas. Die kleinsten Körper, corpuscula, Atome, sind kleinste reale Raumstückchen, die mit verschiedener Figur

und Größe sich bewegen. Daher denkt Descartes die Gestalt und die Bewegung als etwas zur Ausdehnung erst noch Hinzukommendes oder, wie er es ausdrückt, als modi der Ausdehnung. Das Wort Materie wird nun entweder auf diese corpuscula oder auf deren Anhäufung bezogen, in welchem Falle man sagt, daſs die Materie, das heißt nun die wahrnehmbare körperliche Masse aus den corpuscula bestehe. Von den letzteren gänzlich verschieden sind diejenigen Wesenheiten oder Substanzen, deren Natur im Denken besteht, welches auch wiederum seine modi hat. Die Welt besteht mithin nach Descartes aus zwei getrennten und ganz verschiedenen Reichen, den res extensae und den res cogitantes.

Auch diese Ansicht von der Materie hat mit dem Materialismus nichts zu thun, sondern ist ein zu den dualistischen Richtungen der Philosophie gehöriger Fall. Sie wird deshalb in dem Kapitel über den Dualismus näher erörtert werden.

138. e. Gewissermaßen den Durchbruch des Materialismus, wie er oben definirt ist, hat der Engländer John Locke (geb. 1632, gest. 1704) dadurch veranlaſst, daſs er außer Anderm über den Ursprung der Vorstellungen, das heißt darüber, woher der Seele die Vorstellungen und Begriffe kommen, seine Meinung aussprach, welche von Anderen zunächst in eine Uebergangsstufe zum Materialismus, in den sogenannten Sensualismus, und von noch Anderen in den vollen Materialismus ausgebildet worden ist.

Locke verwarf die Ansicht, daſs der Seele ursprünglich Begriffe und Grundsätze oder Wahrheiten eingeboren seien, setzte deshalb im Anfang seiner Erörterungen die Seele bildlich als ein weißes, noch nicht beschriebenes Stück Papier voraus, und suchte dann zu erweisen, daſs die an sich vorstellungs- und begriffslose Seele nur durch Erfahrung zu Vorstellungen und Begriffen gelange, mit denen die Phantasie und die Vernunft weiter arbeiten. Die Erfahrung sei aber eine doppelte: sie beziehe sich entweder auf äußere Gegenstände und komme dann durch die sinn-

liche Wahrnehmung und Beobachtung, durch die Sensation, zu Stande; oder sie beziehe sich auf Dasjenige, was die Seele in sich selbst und durch ihre Thätigkeit allein hervorbringe. Indem die Seele im letzteren Falle hierauf achte und sich gleichsam vermittelst eines inneren Sinnes damit beschäftige oder darauf reflectire, entspringe in ihr eine zweite Classe von Vorstellungen. Aus der Erfahrung durch Sensation sollen zum Beispiel die Vorstellungen des Gelben und Weißen, des Heißen und Kalten, des Harten und Weichen u. a., aus der Erfahrung durch innere Wahrnehmung oder durch Reflexion auf das Innere zum Beispiel die Vorstellungen des Wahrnehmens und Denkens, des Zweifelns, Glaubens, Wissens, Wollens, überhaupt der verschiedenen Thätigkeiten der Seele entspringen. Noch andere Vorstellungen, wie zum Beispiel die Vorstellungen von Lust und Unlust, Freude und Schmerz, von der Wirklichkeit oder dem Dasein, von Einheit, von Kraft, von Succession u. a., kommen aus beiden Quellen in der Seele zum Vorschein. Sie sind die einzigen Quellen, welche unserem Verstande das ganze Material zum Denken liefern und aus denen alle Vorstellungen, die der Mensch hat oder auf natürlichem Wege haben kann, entspringen.[1])

139. f. Aus dieser Lehre wurde nun die Sensation und das, was zu ihr gehört, die Empfindung, von einigen englischen und von französischen Philosophen so bevorzugt und weiter verfolgt, dass die innere Beobachtung als eine eigene Quelle eigenthümlicher, von den sinnlichen Vorstellungen unabhängiger Vorstellungen darüber vergessen und alles Geistige überhaupt aus den Sinnesempfindungen hergeleitet wurde. Daher der Name Sensualismus für diese Richtung, die sich sehr deutlich in der Etiquette ausspricht: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Es ist leicht verständlich, dass der Sensualismus in den Materialismus übergehen muss, sobald die bis dahin noch angenommene Existenz eines immateriellen Wesens,

1) Locke's Versuch über den menschlichen Verstand, Buch 2, Kap. 7 § 1.

einer substanziellen Seele, welche im Grunde die effective Erzeugerin ihrer Zustände und Thätigkeiten ist und bleibt, gleichfalls in den Hintergrund tritt, und die aus der Sensation entspringenden Zustände nicht mehr der Seele, sondern den körperlichen Sinnesorganen oder anderen Bestandtheilen des Körpers, etwa dem Gehirn, zugeschrieben werden. Dieser Uebergang beginnt schon bei David Hartley (geb. 1704, gest. 1757), der die im Körper stattfindenden Vorgänge kaum noch für bloße Bedingungen der nur darauf folgenden, nicht aber durch sie verursachten, eigenartigen psychischen Zustände und Vorgänge hielt, sondern beide fast schon für identisch ansah.[1]) Die letztere Auffassung tritt noch deutlicher hervor bei Josef Pristley (geb. 1733, gest. 1804), der sämmtliche psychische Zustände und Actionen aus Gehirnschwingungen herleitet und, insofern er das psychische Leben des Menschen in das körperliche aufgehen und aus diesem jenes hervorgehen läßt, als der Vater des anthropologischen Materialismus angesehen werden darf.

140. Unter dem anthropologischen Materialismus wird hier also die Ansicht und Lehre verstanden, welche den Fundamentalsatz, daß das Psychische eine directe Fortsetzung der in gewissen körperlichen Massen, namentlich in dem Gehirn und anderen nervösen Theilen, stattfindenden Vorgänge sei, und daß es außer diesen, immer aus ausgedehnten und mit den allgemeinen Eigenschaften der Materie versehenen Elementarbestandtheilen bestehenden Massen eine durchaus eigenartige immaterielle Seele mit ihr immanenten eigenartigen Zuständen, Vorgängen und Thätigkeiten nicht gebe, ohne größere Dimensionen anzunehmen auf den Menschen beschränkt. In die Richtung dieses Materialismus führte unter den Franzosen ganz besonders der Sensualismus Condillacs (1715—1780), welchem Helvetius (1715—1771) und de la Mettrie (1709—1751), überhaupt

1) Eine genaue Darstellung und Analyse der psychologischen Lehren englischer Philosophen giebt Louis Ferri, la Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'a nos jours, Paris 1883.



Viele der sogenannten Encyklopädisten oder der Gelehrten und Schriftsteller folgten, welche im vorigen Jahrhundert durch die Veröffentlichung ihrer Kenntnisse und ihrer philosophischen Ansichten von dem Menschen und den menschlichen Angelegenheiten in einem großen encyklopädischen Werke auf ihre Zeit einwirkten. Was diese französischen Materialisten vorgebracht haben, ist aber in derselben anthropologischen Richtung von einigen deutschen Physiologen und Aerzten noch übertroffen, wozu ihnen, während die Franzosen sich vorzugsweise mechanischer Vorstellungen bedienten, so dass der Mensch körperlich und geistig eine Maschine wurde, hauptsächlich die Physiologie, wenn auch nicht ein gründliches und sachliches, doch ein ergiebiges sprachliches Material geliefert hat. Es genügt, hier die Namen Carl Vogt und Jac. Moleschott zu nennen.

141. Vom anthropologischen Materialismus ist der kosmische oder universelle Materialismus zu unterscheiden, als die allgemeinste Form, in der sich der fundamentale Gedanke der materialistischen Weltauffassung ausspricht. Gewissermaßen kehrt mit ihm die antike Vorstellung von der Materie zurück, aber nicht mit der liebenswürdigen Einfältigkeit, in der sie damals hervorgebracht wurde, sondern versetzt theils mit abstracten metaphysischen Begriffen theils durch neuere physiologische Kenntnisse bereichert, welche der an sich ganz unbestimmten Grundvorstellung einen Inhalt unterschieben, der dann bequem wiederum herausgenommen und für erklärend und erklärt ausgegeben werden kann. Den Anfang zu dieser universellen Richtung des Materialismus machte schon im siebzehnten Jahrhundert John Toland (1670—1722), der die Materie als das Realprincip der ganzen physischen und psychischen Welt einführte und demselben nicht bloß Bewegung, sondern auch eine, das in ihm liegende Mögliche verwirklichende Activität zuschrieb, so dass Materie und Kraft Eins sein sollen. Selbstverständlich concentriren sich seine Behauptungen jedoch vorzugsweise wieder auf die Menschennatur, unter denen schon die von Vogt und Anderen später bloß variirten Sätze vorkamen,

wie zum Beispiel, dass „die Zunge nicht mehr das Organ des Geschmacks, wie das Gehirn das Organ des Denkens", und überhaupt eine besondere vom Körper verschiedene Seele gar nicht nöthig sei.[1]) In Deutschland repräsentirt den universellen Materialismus vor Andern Ludwig Büchner, der die Grundformel desselben in dem Satze von der von Ewigkeit her dagewesenen Verbindung zwischen Stoff und Kraft ausspricht, wobei der Ausdruck Stoff bald den Sinn der antiken Materie bald den von Atomen, Molecülen und Zellen hat, der Ausdruck Kraft aber ebenso unbestimmt bleibt, wie die Verbindung des darunter Gemeinten mit dem Stoffe dunkel ist.

Fünftes Kapitel.

Beurtheilung des Materialismus.

142. Ueber den kosmischen oder universellen Materialismus hat die Einleitung in die Philosophie keine Veranlassung, ausführlich zu sprechen, da er den richtigen Anfängen des philosophischen Denkens fern liegt. Derselbe ist in der Geschichte der neueren Philosophie beinahe das, was in den alten Kosmogonien die Vorstellung des Chaos war: eine Zusammenhäufung heterogener, ungeprüfter Gedanken, welche von einem Chaos nur insofern abweicht, als ihr wenigstens eine gewisse Einheitlichkeit aufgedrängt wird. Durch einen dem modernen Denken schon zur Gewohnheit gewordenen methodischen Trieb nimmt nämlich der universelle Materialismus den Schein einer monistischen Weltansicht an und meint hiermit das geleistet zu haben, was den

1) Ich nehme diese Sätze aus der Schrift „John Toland und der Monismus der Gegenwart", von Dr. Gerhard Berthold, Heidelberg 1876, der die Originalstellen anführt, zu denen auch der Satz gehört: „Das Denken ist eine besondere Bewegung des Gehirns".



Mangel der Definitionen, die Schwächen seiner Folgerungen und die Kühnheit seiner Behauptungen gut machen könne. Was Sachliches von unserm Standpunkte aus gegen ihn vorzubringen wäre, fällt zum Theil mit dem zusammen, was über den anthropologischen Materialismus zu sagen ist. Auf diesen wird sich deshalb das Nachfolgende beschränken, nachdem zuvor Einiges über den Sensualismus vorangeschickt ist.

143. Der Begründer des Sensualismus unter den Franzosen ist, wie schon gesagt, Condillac.[1]) Die hier in Betracht kommende Schrift desselben ist der Traité des sensations, der sowohl die Abweichungen Condillacs von Locke und die Gründe dieser Abweichungen, als auch die ausführlichste und klarste Darstellung des Sensualismus enthält, aus der jedoch hier nur die Grundgedanken zu erwähnen sind.

144. Meine Hauptaufgabe ist, sagt Condillac, nachzuweisen, wie alle unsere Kenntnisse und Fähigkeiten von den Sinnen kommen oder, um es exact auszudrücken, von den Sinneserregungen oder Sinnesempfindungen (sensations); denn in Wahrheit und Wirklichkeit sind die Sinne als Organe nur Gelegenheitsursachen des Empfindens. Die Sinne selbst empfinden nicht, sondern die Seele allein ist es, welche empfindet und von den Empfindungen so modificirt wird, dass sie aus ihnen alle ihre Kenntnisse und Fähigkeiten schöpft.

Aus diesem Satze geht also hervor, dass Condillac ebenso wenig, wie Locke, Materialist war, da er, wie dieser, an der Existenz eines immateriellen Seelenwesens festhält.

145. Condillac beschränkt aber nicht bloss, von Locke abweichend, den Ursprung alles Psychischen auf das sinnliche Empfinden und auf die Empfindungen, sondern er will auch die Entstehung der psychischen Thätigkeiten, der inneren Wahrnehmung, des Denkens, Zweifelns, Erkennens und Wollens, daraus

1) Etienne Bonnot de Condillacs sämmtliche Werke sind wiederholt herausgegeben; ich benutze von der Ausgabe Paris 1803 nur Th. 4, welcher den Traité des sensations mit einem vorangestellten extrait raisonné enthält.

nachweisen, während Locke sie alle als schon vorhanden voraussetze und sie dann von der inneren Beobachtung nur habe auffassen lassen. Muss man diese Ausstellung Condillacs an Locke's Verfahren als richtig zugeben, so hat man um so mehr Grund, nachzusehen, ob Condillac wirklich das leistet, was er seinerseits verspricht, nämlich zu beweisen, dass le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme differemment.

146. Statt die Seele wie ein Stück unbeschriebenen Papiers vorauszusetzen, denkt Condillac sich eine Marmorstatue, die innerlich, wie ein Mensch, organisirt ist und von einem Geiste beseelt wird, der noch keinerlei Art von Vorstellungen in sich hat. Die Oberfläche dieser Statue erlaubt aber dem Geiste oder der Seele noch keinen Gebrauch irgend eines ihrer Sinne, wohl aber soll es uns möglich sein, ganz nach unserm Belieben an derselben die Pforten für die verschiedenen Eindrücke zu öffnen, für welche je ein Sinn empfänglich ist. Unter dieser Voraussetzung nimmt nun Condillac, mit der Eröffnung des Geruchssinnes anfangend, alle Sinne erst der Reihe nach und dann in ihrer gleichzeitigen Activität durch und stellt das dar, was er als psychischen Erfolg ansieht.[1]) Ohne ihm auf diesem detaillirten Wege zu folgen, genügt es, sein Verfahren, wonach er die oben gestellte Aufgabe gelöst zu haben meint, in der auch von ihm selbst angegebenen Abkürzung mitzutheilen. Er sagt:

„Gesetzt, eine Vielheit von Sinneserregungen oder Sinnesempfindungen, alle von gleicher Lebhaftigkeit, sei auf einmal da, so wäre der (von uns vorausgesetzte) Mensch weiter nichts, als

---

1) Was Condillac unter dem in (144) erwähnten Ausdrucke, die Seele werde von den Empfindungen modificirt, versteht, ergiebt sich aus folgendem Satze: „Wenn wir unsere Statue bloß mit dem Geruchssinn versehen denken und halten ihr eine Rose hin, so wird sie für uns eine Statue sein, die eine Rose riecht, aber für sich ist sie nur der Duft dieser Blume selbst; die Düfte sind die eigenen Modificationen oder Daseinsweisen derselben" (d. h. der Seele).

ein empfindendes Geschöpf: keine anderweitige Action der Seele fände statt. Gesetzt aber, es bestände nur eine einzige Sensation, oder auch, die übrigen würden schwächer und nur die eine dauerte mit ihrer ganzen Helligkeit fort und die Empfindungsfähigkeit der Seele wäre ganz von ihr eingenommen und mit ihr beschäftigt: so würde die Sensation hierdurch in eine Attention, in eine Aufmerksamkeit umgewandelt sein. Folgt aber auf eine Empfindung eine andere mit noch größerer Helligkeit und wird gleichfalls zur Aufmerksamkeit, oder nimmt die Helligkeit einer und derselben Empfindung ab, so theilt sich in solchem Falle die Empfindungsfähigkeit der Seele zwischen beiden Empfindungen: wir bemerken sie dann zwar noch beide gleichzeitig, aber die eine erscheint uns als vergangen, die andere als wirklich vorhanden. Zwei Sensationen solcher Art merken oder empfinden ist zwar dasselbe, aber nur das Empfinden der einen, bei welchem noch ein wirklicher Eindruck auf die Sinne stattfindet, heißt eigentlich Sensation, während das Empfinden der andern, bei der dies nicht mehr der Fall ist, nunmehr Erinnerung heißt. Auch die Erinnerung oder das Andenken, die Reminiscenz, das Gedächtniss, ist also nichts Anderes, als die umgewandelte Sensation. Hiernach sind wir mithin auch einer doppelten Aufmerksamkeit fähig: die eine vollzieht sich durch das Gedächtniss oder die Erinnerung, die andere durch die Sinne. Wo es aber eine doppelte Aufmerksamkeit giebt, da giebt es auch Vergleichung; denn auf zwei Vorstellungen aufmerksam sein und sie vergleichen, ist dasselbe. Und wiederum vergleichen kann man sie nicht, ohne dass man entweder einen gewissen Unterschied oder eine Aehnlichkeit unter ihnen bemerkt: ein solches Verhalten aber bemerken, ist so viel, wie urtheilen. Die Handlungen des Vergleichens und Urtheilens sind also das Aufmerksamsein selbst, und so ist nunmehr aus der Sensation successive Aufmerksamkeit, Erinnerung, Vergleichung und Urtheilen geworden.' Endlich, sobald die Gegenstände, deren Eindrücke die Seele erfährt, mannigfaltig sind und die Aufmerksamkeit von einem zum andern übergeht, dann ent-

decken wir durch eine Reihe von Vergleichungen und Urtheilen auch ihre Verhältnisse unter einander und das Resultat dieser Urtheile ist die Vorstellung, die wir uns von jedem Gegenstande machen. Eine so umhergeführte Aufmerksamkeit ist wie ein Licht, das sich von einem Gegenstande über den anderen verbreitet und alle beide beleuchtet: sie ist das, was ich Reflexion nenne. Hiermit ist diese Reihe der Transformationen der Sensation bis zur Reflexion beendigt." [1])

Condillac selbst meint, dass das Gesagte genüge, um eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, in welcher die Entwickelung der Fähigkeiten des Denkens von ihm gedacht und ausgeführt wird, und um zu erkennen, dass diese Fähigkeiten wirklich alle einerlei Ursprungs sind. — Zur Beurtheilung des Condillacschen Sensualismus soll Folgendes dienen.

147. Man muss Condillac das Verdienst zuschreiben, 1) dass er, ähnlich wie Locke, sich einer sorgfältigen Auffassung der psychischen Thatsachen befleissigt. 2) dass er bei diesem Verfahren die Aufmerksamkeit auf eine grosse Anzahl psychischer Thatsachen hingelenkt hat, an welche gewöhnlich nicht gedacht wird. 3) dass er mehr, als Locke, den der wissenschaftlichen Methode zusagenden Gedanken ausspricht, die Vielheit der psychischen Thatsachen sei aus einerlei Princip genetisch abzuleiten.

Aus diesen Gründen ist das Studium seines Traité des sensations dem Anfänger noch jetzt zu empfehlen.

148. Andrerseits ist aber seiner Lehre entgegenzuhalten:

a. dass er sich täuscht, wenn er meint, er habe aus den Empfindungen oder den Erregungen, in welche die Seele durch die Sinneseindrücke versetzt wird, also aus der Empfindungsfähigkeit der Seele die Actionen des Aufmerkens, der Erinnerung, des Vergleichens, des Urtheilens und der Reflexion als Transformationen der Sensation abgeleitet oder die Entstehung (génération)

---

1) A. a. O. S. 15—19.

des Späteren aus dem Ersten aufgedeckt. Das, was Condillac Entstehung und Herleitung nennt, ist vielmehr nichts Anderes, als eine oft zutreffende und lehrreiche Geschichtserzählung.

b. Eben deshalb ist ihm auch entgangen, sowohl, dass jede der von ihm angegebenen Thatsachen, wenn sie analysirt wird, sich in mehrere verschiedene Thatsachen zerlegt, das heißt, sich als einen Complex unter einander zusammenhängender Vorgänge herausstellt, der nur sprachlich als ein einfacher vorgestellt wird, als auch, dass in der Bekanntschaft mit einem solchen Complexe noch nicht ein Einsehen in den causalen Zusammenhang seiner Bestandtheile liegt. Schon der erste vermeintliche Uebergang einer Sensation in eine Erinnerung kann als Beispiel dienen. Warum verschwindet die erste sinnliche Wahrnehmung? Was führt sie, wenn die neue eingetreten ist, wieder zurück oder wodurch entsteht die Reproduction? Woher kommt das Bewusstwerden der Identität beider? Woher kommt das Zeitbewusstsein, dem gemäß die eine als eine gegenwärtige, die andere als eine frühere vorgestellt wird? Diese und noch andere theils der Beobachtung zugängliche, theils nothwendig vorauszusetzende Thatsachen werden mit dem Worte Erinnerung angedeutet, über deren Verursachung und Zusammenhang aber Condillac keinen Aufschluss giebt.

c. Dies lässt sich allgemein so ausdrücken: in Condillacs Sensualismus fehlt jede brauchbare Ansicht von den psychischen Causalitätsverhältnissen. Auch Condillac arbeitet meistens ebenso, wie Locke, mit schon fertigen Zuständen und Vorgängen, denen er ein ursachliches Wirken unterschiebt. Was ist die Empfindungsfähigkeit der Seele? Was heißt es, die Sensation werde transformirt? Oder fragt man, was die sinnliche Wahrnehmung, die Sensation, zur Aufmerksamkeit mache, so antwortet Condillac zwar, dies komme daher, dass mit jeder Empfindung entweder ein Gefühl der Lust oder der Unlust verbunden sei, und hierdurch das Verlangen oder die Begierde entstehe, entweder in der Empfindung zu verweilen oder in eine andere überzugehen. Allein hiermit

ist nichts erklärt, sondern wiederum nur eine allerdings oft zutreffende Thatsache angedeutet.

Es genügt, an diesen Gegenständen gezeigt zu haben, dass Condillac zu leicht und zu oberflächlich Psychologie treibt, was dann freilich auch dazu dienen kann, den Anfänger zu genauerem Nachforschen zu veranlassen.

Anmerkung. E. Johnson sagt in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Abhandlung Condillacs, Berlin 1870, dass „den Gedanken, alle scheinbar verschiedenen Seelenthätigkeiten seien auf eine einzige, die Empfindung (einfache Sinnesvorstellung), zurückzuführen, neuerdings Herbart mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführt und dass derselbe der Psychologie ihre Grundlage im Sinne Condillacs gegeben habe." Auch in Ueberwegs Geschichte der Ph. der Neuzeit heißt es: „in dem Grundgedanken, dass alle Seelenthätigkeiten auf eine einzige, die Empfindung, zurückzuführen seien, geht namentlich später Herbart auf Condillac zurück." Diese Aussprüche sind nicht ganz richtig und können leicht misverstanden werden. Zunächst ist ein historischer Zusammenhang zwischen Condillac und Herbart, der die Abhandlung desselben vielleicht niemals selbst gelesen hat, in Herbarts Schriften nirgends sichtbar und wird auch in den obigen Sätzen nicht behauptet. Sachlich aber ist zu bemerken, dass das, was Herbart unter Empfindung versteht, sehr verschieden von dem ist, was Condillac darunter versteht. Nach Herbart sind die ersten Acte der Seele, die sogenannten Selbsterhaltungen, innere Thätigkeiten eines Wesens, durch die es seine Qualität gegen jede Störung von außen geltend macht, ohne irgend Etwas von außen in sich aufzunehmen noch nach außen hinzurichten.[1]) Diesen metaphysischen Begriff specificirt Herbart dann allerdings in Bezug auf die menschliche Seele durch das, was wir Empfindung nennen, weil er in den Empfindungen die dem metaphysischen Begriffe der Selbsterhaltung als der inneren Thätigkeit eines realen, absolut einfachen Wesens am besten entsprechenden ersten Thatsachen des Bewusstseins erblickt, ohne jedoch damit den ganzen Umfang dieses Begriffes erschöpfen zu wollen. Vielmehr gebraucht er hierzu den Begriff der Vorstellung oder des Vorstellens in der allgemeinsten Bedeutung des Bewusstwerdens eines bestimmten Inhaltes, ohne dass dieser Inhalt gerade schon das Bild irgendeines wirklichen oder erdichteten oder

---

1) Herbarts Psychologie als Wissenschaft. B. 1. S. 119.

nur scheinbaren Gegenstandes wäre: nun nennt er die Empfindungen einfache Vorstellungen, weil sie die nicht weiter zerlegbaren Elemente der Vorstellungen im engeren Sinne, das heißt der Bilder, sind.[1] Außerdem muss man beachten, dass Herbarts Psychologie ursprünglich ganz und gar aus der Untersuchung des Fichteschen Begriffes vom Ich, überhaupt der Thatsache des Selbstbewusstseins entstanden ist, bei Fichte aber die vorstellende Thätigkeit eine Hauptrolle spielt,[2] und dass der Zusammenhang dieser Untersuchung, welche eben in den Fundamentalsätzen der psychologischen Theorie endigte, mit der Metaphysik erst später zu Stande gekommen ist. Herbart sagt deshalb in der Psychologie weder: Empfindungen werden Kräfte, noch: Selbsterhaltungen werden Kräfte; sondern er sagt: „Vorstellungen werden Kräfte"; oder noch richtiger: „Das wirkliche Vorstellen verwandelt sich in ein Streben-vorzustellen", das heißt, wird Kraft; oder auch noch besser: „Die Seele wird eine vorstellende Kraft".[3] Den Empfindungen selbst oder, allgemein gesagt, den Vorstellungen selbst widerfährt, außer dem oben genannten Uebergange in Kraft, niemals weder eine Umwandlung noch eine Transformation, noch eine qualitative Fortbildung, sondern sie unterliegen nur quantitativen Unterscheidungen, und immer ist es nur die vorstellende Thätigkeit, die sich als bewusste fortbildet.[4] Deshalb ist nun auch die Methode, nach welcher der Grundgedanke, den beide Psychologen gemeinsam haben sollen, ausgeführt wird, bei Beiden ganz verschieden. — Ein Misverständniss liegt auch

---

1) Psychologie als Wissenschaft. B. 2. S. 41: „Die einfachen Vorstellungen nennt man Empfindungen, wenn man auf den Augenblick ihres ersten Entstehens hinweisen will; sie haben kein Vorgestelltes außer sich selbst, mit dessen Qualität sie zusammenstimmen könnten oder auch nicht. Es sind innere Zustände der Seele, die man nur uneigentlich Vorstellungen nennt, da sie kein Bild eines Gegenstandes geben."

2) B. 2. S. 453: „Die Selbsterhaltungen der Seele müssen Vorstellungen sein in solcher Beschaffenheit und Verbindung, dass daraus das Selbstbewusstsein oder die Ichheit hervorgehe." B. 1, § 24—30: „Die mannigfaltigen Vorstellungen müssen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll."

3) B. 1. S. 112: „Die Seele ist nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen."

4) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. S. 357: „Das Bewusstsein ist gar nichts Anderes, als das Vorstellen selbst in seinen mannigfaltigen gegenseitigen Verhältnissen."

in dem Satze, durch den, wie E. Johnson erwähnt, O. Flügel, ein Anhänger der Herbartschen Philosophie, das Princip der Herbartschen Psychologie präcisirt habe: „Das erste psychische Material, aus dem auch die höheren geistigen Gebilde gestaltet werden, sind die verschiedenen einfachen Sinnesempfindungen." Wenn dies wahr wäre, dann könnte man allerdings auch Herbart mit Recht einen Sensualisten nennen; es ist aber nicht wahr, weil Herbart in solcher Weise die Empfindungen gar nicht als Material behandelt, und weil er unter den Empfindungen, obgleich sie für jeden Analytiker das Elementarste im Bewusstsein sind, etwas ganz Anderes versteht und seine Theorie über die psychische Fortbildung des Vorstellens oder des Bewusstseins ganz anders angelegt hat, als Condillac und der Sensualismus überhaupt.

149. In Betreff des anthropologischen Materialismus sollen nun zunächst die wesentlichsten Gegenstände aufgezählt werden, auf welche er sich beruft oder berufen könnte, um seinen fundamentalen Lehrsatz, dass das geistige Leben nur eine Fortsetzung des körperlichen sei, zu beweisen. Die Beachtung dieser Gegenstände soll vorhergehen, damit der Materialist sieht, dass man auch die in seinen Sätzen liegenden Wahrheiten kennt, und man darin auch eine Unterlage für die Gegengründe gewinnt, welche den Materialismus zurückzuweisen nöthigen. Diese Zurückweisung ist aber hier nur rein theoretischer Natur und hat mit den Gedanken, welche vom moralischen Standpunkte aus gegen den Materialismus sprechen und die Moral desselben als eine Pseudoethik erscheinen lassen, nichts zu thun.

Die Gründe, aus welchen scheinbar folgt, dass die materialistische Anschauung die richtige sei, liegen hauptsächlich in Folgendem.

150. Solche Naturwissenschaften, wie die Chemie, Physik, Botanik, Zoologie, Anatomie und Physiologie, haben die Erfahrung für sich, dass das, was sich uns als Veränderungen, Ereignisse, Vorgänge, Bewegungen, überhaupt als Geschehen darstellt, zunächst sich immer an fassbare, körperliche Dinge angeknüpft und von denselben ausgehend oder von ihnen erlitten zeigt: es sind immer körperliche Subjecte, von denen das Geschehen ausgesagt

wird. Selbst da, wo die Physik solche Vorgänge, wie die Licht-Wärme-Electricitäts-Erscheinungen, an ein nicht sinnlich fassbares Substrat anknüpft, denkt sie dasselbe doch mit denselben Eigenschaften, durch welche ihr Begriff des Körperlichen oder Materiellen definirt wird. Das Quantum der Erfahrungen in Betreff der Zusammengehörigkeit des in der Erfahrung gegebenen Geschehens außer uns mit materiellen, körperlichen Subjecten ist nun so außerordentlich groß, dass man dadurch den Inductionsschluss für berechtigt hält, auch die psychischen Erscheinungen seien von etwas Materiellem getragen und verursacht.

Diese Folgerung wird selbst dadurch nicht gestört, dass wir im Bewusstsein uns selbst als ein vom Körper verschiedenes Subject vorstellen, als ein Ich, welches auch alle zum Bewusstsein kommenden Vorgänge und Activitäten sich zuschreibt. Denn einerseits ist das Bewusstsein von diesem Subjecte selbst wiederum nur eine veränderliche Thatsache, und andrerseits ist auch in Dem, was als das Ich gedacht wird, immer noch kein immaterielles Substrat mit einer vom Körperlichen ganz verschiedenen Natur erfahrungsmäßig gegeben, sondern die Existenz eines solchen Substrates muss selbst erst bewiesen werden.

151. Die inductive Folgerung wird noch durch einige Thatsachen theils allgemeiner theils specieller Art unterstützt.

Einmal ist der Mensch in keinem Exemplar als ein isolirtes Wesen bekannt, sondern er hängt, wie jedes andere Ding, mit dem Weltinhalte eng zusammen. Andrerseits kennen wir auch in keinem einzelnen Menschen ein psychisches Gebiet für sich und abtrennbar von dem Leibe, sondern auch in dem engeren Menschen-Dasein ist das Psychische immer mit dem Körperlichen so zusammengehörig und zusammenhängend gegeben, dass es nur durch eine logische Distinction gelingt, das Eine vom Andern zu unterscheiden und begrifflich abzusondern. Eine solche Unterscheidung verbietet aber nicht, auch das Psychische ebenso, wie die physiologischen Vorgänge, an den Körper, als den Träger für beide, anzuschließen.

Dazu kommt zweitens, daſs das Leibliche in der Erfahrung ohne Zweifel früher gegeben ist, als das Geistige. Der Keim des Menschen ist, wie jeder andere Keim eines lebenden Geschöpfes, ein denselben Wachsthumsgesetzen unterworfenes Gebilde, und das eben geborene Kind ist, wie es scheint, nur ein fortwachsender Leib. Erst auf dem Grunde des wachsenden Leibes stellt sich die schwache Zeichnung eines geistigen Lebens ein, wie der Leib allmälig selbst fortwächst. Dieses Früher ist so gewiſs und constant, daſs es zu berechtigen scheint, das Frühere auch für das Ursachliche und Erwirkende des Späteren zu halten und auch das Geistige als zum Leben des Leibes gehörig anzusehen.

Drittens ist die allgemeine Thatsache von Gewicht, daſs die Entwickelung des geistigen Theiles des Lebens in der Regel parallel vorwärts und rückwärts schreitet mit dem Verlaufe des leiblichen Theiles: Kindheit — Knabenalter — Jüngling — Mann — Greis, und beiderseits Zunahme — Kulmination — Abnahme — Tod. In diesem allgemeinen Parallelismus tritt dann in der Regel ein noch engerer insofern hervor, als er auch während der Altersepochen rücksichtlich der Unterschiede des Denkens, der Gefühle, der Phantasie, des Wollens und Handelns stattfindet.

152. An diese allgemeinen Verhältnisse knüpft sich eine Anzahl von noch specielleren Thatsachen an, aus welchen der anthropologische Materialismus vorzugsweise seinen Schluſs auf die Identität des geistigens Lebens mit dem leiblichen und auf einen gleichen Ursprung und ursachlichen Zusammenhang zieht. Dahin gehört Folgendes:

a. Die Entstehung der ersten psychischen Qualitäten, der Empfindungen, ist an bestimmte Organe so gebunden, daſs, wo ein solches Organ fehlt oder wo dasselbe alterirt wird, da auch das psychische Element ausbleibt oder verändert wird. Allerdings fehlen hierbei zwischen dem von außen kommenden Eindrucke auf das Organ und dem Dasein des psychischen Zustandes die Mittelglieder, die man aus dem Vorrathe des Beobachtbaren nicht ent-

nehmen kann. Man meint jedoch in dem bis dahin empirisch Nachgewiesenen einen hinreichenden Grund zu haben, auch auf die Materialität der empirisch nicht nachweisbaren und dann auch der psychischen Vorgänge schließen zu dürfen.

b. Die Empfindungen bilden die unumgängliche Grundlage alles Nachfolgenden, welches nun für sich weiter keine besondere Ursachlichkeit außer der leiblichen scheint nöthig zu haben. Die Entstehung der Wahrnehmungsbilder und ihrer räumlichen Verhältnisse, woraus eine Außenwelt als Wahrgenommenes und Angeschautes wird, die Bewegungen und die damit verbundenen Vorstellungen, die Begehrungen und Abneigungen, von denen die Bewegungen und Handlungen herrühren, kurz der ganze Verlauf des Empfindungslebens geht, wie es scheint, vollständig wie ein nur in den körperlichen Systemen stattfindender Naturprocess vor sich, der in seinen Gliedern auf bestimmte Stücke des Körpers vertheilt ist.

c. Das Dasein des Bewusstseins folgt dem physiologischen Wechsel zwischen Wachen und Schlafen und ist außerdem so abhängig theils von den Wirkungen gewisser ins Blut eingeführten Stoffe theils von rein mechanischen Angriffen, wie Druck, Stoß, Schlag, dass es als unmöglich erscheint, dem Bewusstsein einen Sitz in einem eigenen, selbstständigen, immateriellen Princip zuzuweisen.

d. Das Gewicht dieser Thatsachen wird noch dadurch verstärkt, dass schon jetzt eine Gebundenheit gewisser psychischer Vorgänge an bestimmte anatomische Verhältnisse nachweisbar ist, insofern als bei Störungen der letzteren auch jene gestört werden oder ganz aufhören. Man hält es für wahrscheinlich, diesen Nachweis mit der Zeit auf das ganze psychische Gebiet ausdehnen zu können und damit den Beweis der materiellen Natur des Psychischen zu geben.

e. Als besondere Fälle solcher Störungen können die Verstimmungen des Gemüths, die Temperamentsunterschiede nach den Combinationen der Gefühle und Affecte, die eigenartig definir-

baren psychischen Krankheiten, für deren Ursprung eine rein psychische Ursache nicht nachweisbar ist, und andere Thatsachen gelten.

f. Nicht minder beweisend scheint der Umstand zu sein, dass nicht wenige individuelle psychische Eigenthümlichkeiten nur aus der Annahme physiologischer Verursachung verständlich werden, wie zum Beispiel der Rhythmus, die Schnelligkeit oder Langsamkeit des Vorstellens, die Aufgelegtheit zum Denken und Anderes.

g. Ein starkes Gewicht wird darauf gelegt, dass nicht bloß körperliche, sondern auch psychische Eigenheiten vererbt werden, was nur bei einer Identität des Psychischen mit dem Körperlichen scheint realiter möglich zu sein.

153. Die Beurtheilung des anthropologischen Materialismus betrifft im Wesentlichen drei Seiten desselben: einmal seinen methodischen Werth, zweitens die Correctheit seiner Grundbegriffe und drittens die Frage, was Besseres, als er selbst ist, an seine Stelle treten kann. Wir beschränken uns hier auf die am nächsten liegenden Gedanken, da auch an noch anderen Stellen zur vorliegenden Frage Gehöriges erwähnt wird.

Wieweit in den oben zu Gunsten des anthropologischen Materialismus ausgesprochenen Sätzen Thatsächliches enthalten ist, soweit müssen sie als richtig anerkannt werden. Allein theils ist bei manchen die Thatsächlichkeit selbst zweifelhaft, theils ist die Deutung derselben unzulässig. Deshalb hat der anthropologische Materialismus einen geringen methodischen Werth, wie sich aus Folgendem ergiebt.

a. Die psychisch unvermeidliche, aber logisch durch die Wissenschaft zu corrigirende Beziehung des geistigen Lebens auf das Leibliche hat nämlich allmälig eine Reihe verschiedener Inhalte durchlaufen, wobei aber der Materialismus in einer nicht corrigirten, falschen Vorstellung stecken geblieben ist. Eine Zeit lang — und die Sprache giebt dies noch jetzt zu erkennen — schrieb man den Muth, die Empfindungen der Liebe, der Zuneigung und Freundschaft, den Frohsinn und die Heiterkeit, aber auch

die Betrübniss und den Kummer dem Herzen, gewisse Affecte dagegen, wie Zorn und andere, der Galle, andere psychische Zustände wiederum dem Magen oder dem Blute zu. Innerhalb dieser Reihe nackt psychischer Complicationen liegt auch die Vorstellung, dass das Gehirn der Träger des Denkens sei. Diese Vorstellungsweise ist jedoch um nichts besser, als die andere, die damit parallel läuft, in welcher man nämlich auch Sich und das zur persönlichen Ichheit Gehörige gleichfalls nach verschiedenen Inhalten dachte und noch denkt, und welche auf der niedrigsten Stufe damit endigt, dass Jemand sich für einerlei hält mit seinem ganzen Leibe, was denn auch der anthropologische Materialismus für ganz richtig ansehen muss. Er thut dies um so rascher, da er von solchen Untersuchungen, wie etwa Fichte und Andere über das Ich geführt haben, keine Notiz nimmt und überhaupt in idealistischem Denken unbewandert zu sein pflegt.

b. Einer so uncultivirten Denkweise wird es nun allerdings leicht, zu sagen: der Magen verdaut, die Leber sondert Galle ab, die Lunge respirirt und — das Gehirn stellt vor, empfindet, fühlt, reflectirt und denkt. Der Materialist übersieht aber, dass, wenn die Physiologie jene ersteren Sätze ausspricht, sie damit nur den Anfang sehr umfangreicher Untersuchungen andeutet, durch deren Resultate diese Sätze erst ihren eigentlichen Sinn bekommen, während in dem letzten Satze gleich von vornherein die willkürliche Verknüpfung einer Summe specifisch andersartiger Vorgänge und Actionen mit der Wahrnehmung eines materiellen Organes gestiftet wird, welches zu einer ähnlichen Untersuchung gar keinen Anknüpfungspunkt darbietet.

c. Die hiermit eingeleitete unzulässige Vermischung physiologischer und psychischer Vorgänge hat den zweiten Fehler der Methode zur Folge, dass man die Bedingung eines Ereignisses, überhaupt einer Thatsache, mit der Verursachung und Erwirkung derselben verwechselt und auf diese Weise den Satz, dass das Geistige ein Product des Leiblichen sei, erschleicht. Niemand kann die Abhängigkeit des geistigen Lebens vom Körper-

lichen läugnen — wobei er aber freilich auch die Abhängigkeit des letzteren vom ersteren nicht vergessen darf. Ja, es darf sogar gesagt werden, dass, wenn man in das Detail dieser Abhängigkeit tiefer eindringt, dieselbe sich noch größer herausstellt, als sie vom Materialismus behauptet wird. Allein etwas Anderes ist es, zu sagen, das Geistige habe mit dem Körperlichen einerlei Ursprung.

d. Aus dieser falschen Behauptung des Materialismus ergiebt sich noch der dritte methodische Fehler desselben, der darin besteht, dass er nicht im Stande ist, irgend eine psychische Thatsache aus irgend einem körperlichen Vorgange oder Verhältnisse ursachlich abzuleiten, das heißt, unsern Verstand zu nöthigen, in dem Denken des körperlichen Vorganges auch den hinreichenden Grund für das Dasein des Psychischen anzuerkennen. Die vom anthropologischen Materialismus Behufs einer beabsichtigten Ableitung gebrauchten Ausdrücke, wie Erregung, Function, Nervenstrom, Fluidum u. s. w. bezeichnen nur ganz unbestimmte Vorstellungen, und die anderen Wörter, die auch dazu gebraucht werden, wie Bewegung, Auslösung, Lagerung oder chemische Unterschiedlichkeit der Elemente, Gestalt, Formveränderung, Windungen und Furchen des Gehirns, Größe, Volumen, Gewicht u. s. w. drücken räumliche und zeitliche Quantitätsunterschiede aus, aus denen sich niemals ein qualitativ Eigenartiges, wie das Psychische, nicht einmal eine unmittelbare Beeinflussung desselben herleiten läßt.

Man darf hiernach schon aus den methodischen Mängeln folgern, dass der anthropologische Materialismus auf einer grundlosen und unbrauchbaren Hypothese beruht.[1])

---

1) Was schon Johannes Müller im Handbuch der Physiologie des Menschen, 1840, B. 2, S. 517 sagt, nämlich: „Das Seelenleben des Menschen kann nicht aus materiellen Veränderungen des Gehirns erklärt, muss vielmehr als eine von räumlichen Verhältnissen seinem Wesen nach ganz unabhängige Thätigkeit angesehen werden", und wenn man das Vorstellen und Denken den Ganglienkörperchen zuschreiben und die besonderen Actio-

154. Was die Frage nach der Correctheit der Grundbegriffe des Materialismus betrifft, so ist auch in dieser Hinsicht seine Lehre äußerst mangelhaft und läſst auch die nöthige Bekanntschaft mit den auf diese Begriffe bezüglichen Untersuchungen vermissen. Unter diesen Begriffen ist gerade der fundamentalste, nämlich der Begriff der Materie, sowie ihn die materialistische Lehre gebraucht, nicht bloß ganz incorrect, sondern sogar wieder nur eine Erschleichung, was im Folgenden erwiesen werden soll.

a. An jedem Theile des Leibes, er gehöre zu einem Knochen oder zu einem Muskel oder zum Blut oder zu einem Nerv oder zum Gehirn u. s. w., muſs nämlich jedesmal Zweierlei unterschieden werden: einmal das, was in der Wahrnehmung gegeben oder überhaupt der Beobachtung zugänglich ist, und zweitens das, was zu der Wahrnehmung entweder in Folge eines gewohnheitsmäßigen Vorstellens oder aus logischen Gründen von Seiten des Verstandes hinzugedacht wird, also kein Wahrgenommenes, sondern nur ein Gedachtes ist. In jedem Falle ist aber das in der Wahrnehmung Gegebene seinem Inhalte nach immer nur Empfindung, also ein qualitativer Zustand des Bewuſstseins (Farbe, Geruch, Tastempfindung u. s. w.). Daſs nun zu den Empfindungen auch der Gedanke der Wirklichkeit hinzutritt, dies ist nicht mehr ein Wahrgenommenes, sondern schon ein Gedachtes und es versteht sich nicht von selbst, daſs das Empfundene als solches, das Farbige, das Süße, das Harte u. s. w. auch ein für sich bestehendes Wirkliches sei.

b. Der Gedanke der Wirklichkeit bekommt jedoch vorzüglich dadurch einen objectiven Werth, daſs das Gehörte und Gesehene in unzähligen Fällen sich auch als ein Getastetes darstellt, sich als solches mit der Empfindung des Widerstandes oder mit dem Druckgefühl verbindet, und nunmehr, da es zugleich als ein Aeußeres und von uns räumlich Abgesondertes an-

nen der Seele an einzelne Stücke des Gehirns vertheilen wollte, „man sich nur in vagen und ganz unbegründeten Hypothesen bewegen würde“: dies sollte die Physiologie niemals vergessen!

geschaut wird, auf Grund dieser psychischen Erlebnisse der Gedanke, dass da etwas Wirkliches noch außer der Empfindung der Farbe, des Geruchs, des Widerstandes und Druckes vorhanden sei, sich als eine von dem Verstande nothwendig zu machende Annahme aufdrängt.

c. Schon hieraus ergiebt sich, dass es eine eminente Erschleichung ist, wenn man Dasjenige, was einer Verstandesfolgerung wegen für ein außer uns Existirendes angenommen werden muss, und also nur durch das Denken näher zu bestimmen ist, seiner Natur und Beschaffenheit nach dadurch bestimmt, wie dies der Materialismus thut, dass man das, was bloß unsrer Wahrnehmung gehört, nämlich das Farbigsein, das Geruchsein u. s. w., dem Gedachten als ein ihm Wesentliches zuschreibt. Diese Wahrheit sollte in unsrer Zeit doch nun wohl Jedem, der sich als Anatom oder Physiologe oder Arzt mit dem menschlichen Körper beschäftigt, schon bekannt sein.

d. Nun werden ferner viele Empfindungen, namentlich die Farben- und Tastempfindungen, auch noch in bestimmter Gestalt, das heißt, wie wir sagen, als zu Linien und Flächen geformt, überhaupt als räumlich ausgebreitet in der Anschauung gegeben. Da sich hiermit wiederum der Gedanke der Wirklichkeit und mit diesem auch die Widerstandsempfindung und hiermit wiederum auch der Gedanke des Widerstand Leistenden verbindet, so entsteht die neue falsche Folgerung, dass das Letztere, nämlich das von dem Verstande vorausgesetzte Widerstand leistende Etwas gleichfalls auch ein räumlich Geformtes oder, wie man sagt, ein im Raume Ausgedehntes und den Raum Erfüllendes, kurz ein an und für sich Körperliches sei. Diese Folgerung, aus der man vorzugsweise die Definition der Materie gemacht hat, dass sie das im Raume Ausgedehnte und darin Bewegliche sei, ist aber wiederum nichts als eine Erschleichung. Denn, da die Empfindungsqualitäten unsere Bewusstseinszustände sind, und da nur in diesen Qualitäten sich Räumlichkeiten, das heißt, räumliche Anschauungsweisen ausbilden:

so können diese Räumlichkeiten doch unmöglich ein außerhalb der Empfindungen und außerhalb des Empfindenden noch für sich existirendes Etwas sein, sondern müssen auf erst näher nachzuweisenden im Wahrnehmenden und Vorstellenden, überhaupt in dem anschauenden Subjecte stattfindenden Vorgängen beruhen. Diese Folgerung ist logisch so nothwendig, dass Kant die räumlichen Formen, Gestalten und Verhältnisse der Wahrnehmungswelt nicht einmal für gegeben ansah, sondern ihnen allen und jeden objectiven Werth absprach und sogar die Voraussetzung der Mitbetheiligung eines von uns unabhängigen und außer uns existirenden Dinges an dem Zustandekommen der räumlichen Anschauungsformen zurückwies.

Mag der letztere Gedanke sich nun auch als nicht ganz richtig nachweisen lassen, so bleibt es doch wahr, dass es keine Dinge außer uns geben kann, deren Natur und Wesenheit darin bestände, ein an sich Ausgedehntes, Massenhaftes, Raum erfüllender Stoff oder Materie zu sein. Der Materialismus, in welcher Form er auch auftreten mag, arbeitet im Gebrauche des Wortes Materie mit einer Einbildung. Dasselbe würde sich auch von seinen anderen Grundvorstellungen, namentlich der Kraft und der Causalität, nachweisen lassen.

155. Die Frage, was Besseres an die Stelle der materialistischen Auffassung der Menschennatur zu setzen sei, kann an dieser Stelle nur andeutungsweise durch einige Sätze beantwortet werden, welche erst in dem systematischen Vortrage der Metaphysik und der Psychologie ihre Begründung und Ausweitung erhalten. Sie mögen also hier auch nur hypothetisch gedacht werden.

a. Das Wort Materie bedeutet nichts Wesenhaftes, sondern bezeichnet eine Summe räumlicher und zeitlicher Verhältnisse der Wahrnehmungswelt, deren Entstehung und Wandelung von immateriellen, causaliter zusammenhängenden Wesen herrührt, zu denen auch die Seele des Menschen gehört, welcher in ihrem Empfindungsleben die causalen Zusammenhänge der sie umgebenden Wesen in der Form der Anschauung zum Be-

wußtsein kommen. Das materielle Bild von der Außenwelt überhaupt, sowie insbesondere das Bild unsres Leibes bekommt seine Erklärung dadurch, daß entsprechende Systeme realer Wesen außer der Seele angenommen werden, welche mit der Seele causaliter so verbunden sind, daß ihr eben jene Bilder entstehen müssen. Einen Theil der Kenntnisse, welche wir durch Erfahrung von dem Bilde des Leibes haben, drückt auch hier das Wort Körper oder Materie aus.

b. Die Erfolge der unter den Wesen stattfindenden Causalität sind immer innere Zustände, deren qualitative und formale Bestimmtheit (Intensität, Dauer u. s. w.) jedesmal von der Natur sowohl der wirkenden, als auch der leidenden, also der wechselwirkenden Wesen abhängt. Diese inneren, qualitativ und formaliter verschiedenen Zustände sind es, durch welche auch die Lage und Verbindungsweise der unseren Körper constituirenden Wesen, das heißt, die Ruhe und Bewegung, das statische und mechanische Verhalten seiner Theile, der Aggregatzustand und die Gestalt, die Formentwickelung, die sogenannten Verrichtungen der Organe, der Stoffwechsel, die Assimilation, das Wachsthum und die Wiedererzeugung, die Reizbarkeit und alle diejenigen Ereignisse determinirt sind, die wir aus dem Beobachtungskreise herausheben und stillschweigend auf die zu Grunde liegenden realen Elemente übertragen.

c. Die Gesammtheit dieser Vorgänge nennen wir, als Erfolge der von uns unabhängig in den realen Elementen des Leibes nach außen wirkenden inneren Zustände, das Leben des Körpers, welches sich nach den Systemen, in denen jene Elemente einheitlich zusammenhängen, als ein Leben des Herzens, der Lungen, der Leber, der Nieren, der Nerven, des Gehirns, der verschiedenen Flüssigkeiten oder wie man es sonst auf Grundlage genauerer anatomischer und physiologischer Unterscheidung für zweckmäßig hält, verschieden benennen läßt.

d. An den inneren Vorgängen in den körperlichen Systemen nimmt die Seele so weit Theil, das heißt, leidet von ihnen so viel

und wirkt auf sie so viel zurück, wie weit der Causalzusammenhang zwischen ihr und den realen Elementen des Körpers reicht. Dieser Zusammenhang bedingt unmittelbar auch die Zusammengehörigkeit oder die Correspondenz derjenigen Zustände sowohl in der Seele, als auch in den realen Elementen außer ihr, welche eben in Folge der bestehenden Causalitäten entspringen. Durch diese Correspondenz geschieht das, war wir der Erscheinung nach ein Wirken und Leiden zwischen der Seele und dem Körper, bald von der einen, bald von der anderen Seite ausgehend, nennen. Dadurch wird aber außer der primitiven Wechselwirkung zwischen den realen Elementen des Körpers und der Seele, welche theils unbewusste, theils die ersten bewussten Zustände in der Seele (die Empfindungen), sowie auch die analog denkbaren ersten Zustände in den Körperelementen zur Folge hat, auch noch eine spätere, unter den schon vorhandenen inneren Zuständen vor sich gehende Causalität möglich. In dieser secundären Causalität hat vorzugsweise die Beeinflussung der Seele durch den Körper und die Beeinflussung des letzteren durch die Seele ihren Sitz.

e. Wie weit die Fortbildung der inneren Zustände in den realen Elementen des Körpers vermittelst der secundären Causalität geht, wissen wir nicht, in Betreff der Seele aber erfahren wir durch die Thatsachen des Bewusstseins und deren richtige Deutung, dass ihre Zustände sich noch über die von den Elementen des Körpers abhängigen Vorgänge in ihr hinaus nach eigenen Gesetzen weiter bilden können zu Inhalten und Formen, welche weder eine Mitwirkung des Körpers durch bestimmte Organe nöthig haben, noch direct auf ihn zurückwirken. In diesen Inhalten und Formen des Seelenlebens, welches also verschieden ist von dem körperlichen Leben, wirken auch nicht mehr bloß mechanische und naturnothwendige, sondern auch freie und vom Bewusstsein begleitete Causalitäten, obwohl auch das daraus resultirende höhere geistige Leben wegen seiner Continuität mit den primitiven Vorgängen in der Seele und durch diese selbst mit dem Körper in einem bestimmten Zusammenhange bleibt. Dieser Zusammenhang

wird durch diejenige Causalität unterhalten, welche die Psychologie den psychischen Mechanismus nennt, nach dessen Wirkungsweise analog auch die Vorgänge im Innern der realen Körperelemente gedacht werden dürfen.

156. Die ausgesprochenen Sätze lassen sich in vier Hauptgedanken zerlegen. Der erste ist, dass die inneren Zustände der realen Elemente des Körpers und der Seele, welche Folgen der zwischen ihnen einmal historisch gegebenen Causalität sind, sich qualitativ und formaliter gegenseitig determiniren. Der zweite ist, dass von diesen inneren Zuständen auch die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse abhängen, in denen die genannte Causalität sich der zur bewussten Anschauung befähigten Seele darstellt, und umgekehrt, dass mit den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen auch immer bestimmte innere Vorgänge verbunden sind. Der dritte ist, dass sowohl zwischen den primitiven inneren Zuständen der Körperelemente unter einander, als auch zwischen diesen und den primitiven Zuständen der Seele eine Zusammengehörigkeit und Correspondenz stattfindet, welche der Seele es ermöglicht, auf den Körper, und diesem es ermöglicht, auf die Seele innerhalb gewisser Gränzen nach bestimmten Gesetzen einzuwirken. Der vierte ist, dass in der Seele sich zunächst unter ihren primitiven Zuständen ein psychischer Mechanismus ausbildet, dann aber auch mehrere neue, nicht mehr mechanisch, sondern frei wirkende Causalitäten auftreten, so dass die Seele sowohl mit den Anfängen ihres eigenen inneren Lebens, als auch durch diese mit dem Körper in einem steten Zusammenhange bleibt, dabei zugleich aber auch über diesen Zusammenhang hinaus sich frei weiter entwickeln und ausbilden kann.

Diese vier Sätze enthalten diejenigen Prämissen, aus denen sich sowohl die von Seiten des Körpers dem geistigen Leben günstigen, förderlichen und dienenden, als auch die demselben ungünstigen, es hindernden und störenden Bedingungen, überhaupt diejenigen Verhältnisse verständlich machen lassen, in denen sich das Zusammenleben zwischen der Seele und

dem Körper verhältnissmäßig zu erkennen giebt. Zu diesen Verhältnissen gehören auch alle zu Gunsten des anthropologischen Materialismus angeführten Thatsachen (150—153). Selbst das Verständniss der dunkeln Thatsache der Vererbung geistiger Eigenthümlichkeiten wird, wie weit solche überhaupt mit Sicherheit nachweisbar ist, durch die Anwendung unsrer Prämissen eingeleitet.[1])

Sechstes Kapitel.

Der Idealismus.

a. Der transcendentale oder kritische Idealismus Kants.

157. Der Grundgedanke des Idealismus, in dem Sinne, in welchem dieses Wort hier verstanden wird, liegt in der Annahme, dass es nur vorstellende, geistige Wesen, aber keine Körper und keine körperlichen Vorgänge in der Bedeutung eigenartiger, ungeistiger Existenz und Natur giebt, und dass, weil die sogenannten Körper nur Vorstellungen sind, zu der Entstehung dieser Vorstellungen auch kein Anderes, das nicht selbst Geist ist, mitgewirkt hat. Sowohl die Ausbildung dieses Gedankens, als auch seine besondere Fassung und Deutung ist in der Geschichte der Philosophie auf verschiedene Weise ausgeführt, weshalb denn auch von Anderen manches System in die Classe der idealistischen Richtungen gesetzt wird, das hier davon ausgeschlossen ist.[2]) In der Einleitung in die

1) Zur Ergänzung dieses Kapitels können dienen H. Lotze's Abhandlungen über Leben und Lebenskraft, über Instinct, Seele und Seelenleben in dem von R. Wagner herausgegebenen Handwörterbuch der Physiologie, ferner Desselben Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1842, und andrerseits des Verfassers Psychologische Pädagogik, Leipzig bei G. Böhme, 1880, und Grundriss der Psychologie, Leipzig 1884 bei G. Böhme, die entsprechenden Kapitel.

2) Am meisten verdient noch die Lehre des George Berkeley (geb. in Irland 1685, gest. 1753) als idealistisch erwähnt zu werden. Derselbe löst

Philosophie ist es besonders wichtig, dass von dem innerhalb der deutschen Philosophie von Immanuel Kant[1]) ausgegangenen und durch Joh. Gottl. Fichte bis zum Extrem ausgebildeten Idealismus eine richtige Vorstellung gewonnen und der Erkenntnisswerth desselben abgewogen wird. Wir beginnen mit der Darstellung des Kantischen Idealismus. Derselbe hängt historisch mit dem Skepticismus David Hume's (1711—1776) zusammen, aus dem mithin das zum Verständniss Nöthige zuvor zu erwähnen ist.

158. Bei der Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen[2]) macht Hume zunächst auf den schon bekannten Unterschied aufmerksam zwischen einer thatsächlich stattfindenden sinnlichen Perception oder Empfindung, Wahrnehmung, und demjenigen Seelenzustande, durch welchen eine solche Perception ins Gedächtniss zurückgerufen oder vermittelst der Einbildungskraft wieder erregt wird. Diesen Unterschied dehnt er dann, in Uebereinstimmung mit Locke, auf alle Vorstellungen der Seele aus. Die Vorstellungen der zweiten Art können niemals die Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen der ersten Art wieder erreichen, und heißen deshalb gewöhnlich nur Gedanken oder Vorstellungen im engeren Sinne, während die Vorstellungen der ersten Art wirk-

---

das, was der wahrgenommene Körper oder die Materie sein soll, nach seinen qualitativen Eigenschaften und allen daran hängenden Verhältnissen, wie Ausdehnung, Gestalt, Lage u. s. w., in bloße Vorstellungen auf. Den Schein der Selbstständigkeit, Regelmäßigkeit, Gesetzlichkeit, welcher der vermeintlich für sich bestehenden Körperwelt zukommt, erklärt er durch die Annahme, dass die Gesammtheit der Erscheinungswelt von Gott direct mit einer constanten Ordnung in unserm Geiste hervorgebracht werde, welcher diese Ordnung dann so auffasse, als ob sie die außer ihm bestehende Gesetzmäßigkeit einer für sich bestehenden Natur sei.

1) Immanuel Kant, geb. zu Königsberg i. Pr. den 22. April 1724, gest. daselbst den 12. Februar 1804, studirte vorzugsweise Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie, wurde 1755 Docent und lehrte bis 1794, wo er sich in häusliche Ruhe zurückzog. Eine Biographie Kants, abgefasst von Fr. Wilh. Schubert, enthält der XI. Band seiner sämmtlichen Werke.

2) Aus der Schrift Enquiry concerning human understanding, erschienen zuerst London 1748, deutsch von H. v. Kirchmann, Berlin 1869, kommt hier der zweite Abschnitt in Betracht.

liche Eindrücke sind, die entweder von außen oder bloß im Innern entstehen. Alle Vorstellungen folgen aber gewissen Gesetzen der Association, nach denen die Seele von einer Vorstellung zu einer bestimmten anderen übergeht.

159. Hiermit steht die Frage, ob und wie der menschliche Geist Erkenntniß oder eigentliche Wissenschaft gewinnen könne, in engem Zusammenhange, insofern diese Frage möglicher Weise immer nur doppelter Art sein kann: der Verstand hat es dabei entweder mit Sätzen zu thun, welche Thatsachen der äußeren oder inneren Erfahrung, oder aber mit solchen Sätzen, welche Verbindungen, Verhältnisse, Beziehungen der Vorstellungen betreffen. Der Verstand kann nur im letzteren Falle, wie ein solcher zum Beispiel in der Mathematik oder überhaupt da eintritt, wo ein Satz sich durch Intuition oder Beweis zur evidenten Gewißheit erheben läßt, Wahrheiten mit zeitloser Giltigkeit und mit Unabhängigkeit von aller Erfahrung als reine Denkproducte hervorbringen. Dies ist aber da, wo er sich mit Thatsachen beschäftigt, ganz unmöglich, aus dem einfachen Grunde, weil, welche Thatsache auch gedacht werden mag, sich immer ohne einen Widerspruch auch das Gegentheil derselben mit gleicher Evidenz denken läßt. Zum Beispiel: dem Satze „morgen wird die Sonne aufgehen" steht der Satz „sie wird nicht aufgehen" ebenso verständlich und denkbar gegenüber.

160. Hume hält es nun der Mühe für werth, die Beschaffenheit derjenigen Evidenz genauer zu untersuchen, die uns außer dem Zeugnisse der sinnlichen Perception und der Erinnerung an früher Wahrgenommenes von dem Dasein der Dinge und überhaupt der Erfahrungsthatsachen überzeuge. Dabei kommt er zu folgendem Satze: jedes Urtheil, in welchem man die Gewißheit der Wahrnehmung als solcher oder der Erinnerungsvorstellung einer früheren Wahrnehmung überschreitet und dabei über eine Thatsache, also über ein Empirisches, etwas aussagt, gründet sich immer auf die Relation zwischen den beiden Vorstellungen Ursache und Wirkung. Wer zum Beispiel sagt „mein Freund ist in

Frankreich", der wird einen Grund für seinen Satz anführen müssen, etwa weil ein Brief es ihm gemeldet habe; oder wer auf einer unbewohnten Insel eine Uhr findet, der schließt auf einen da gewesenen Menschen, nur, weil er die Uhr als Wirkung, als das Werk eines Menschen denkt. Von solcher Beschaffenheit sind alle Urtheile über Thatsachen: man setzt einen Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Factum und einem früheren voraus und das Urtheil über jenes würde ganz willkürlich und grundlos sein, wenn nicht beide Facta durch Etwas verknüpft werden.

161. Hieraus folgert nun Hume, dass, wenn man die Evidenz der Urtheile über Thatsachen richtig schätzen wolle, man wissen müsse, wie der Geist oder das Denken zu einer Kenntniss von Ursache und Wirkung, das heißt, zu diesen Vorstellungen und zu dem Gebrauche dieser Denkform oder dieses Denkverhältnisses gelangt. Er weist nach, dass diese Denkform wiederum selbst nur in der Erfahrung ihren Grund habe, das heißt, dass einem Urtheile, welches eine Thatsache, ein Empirisches, betrifft, schlechterdings keine Erkenntniss, kein Wissen a priori, aus bloßen Verstandesgründen vorangehe, sondern dass über irgendeinen Erfahrungsgegenstand irgendein Prädicat in der Art, dass dadurch eine Ursachlichkeit oder eine Wirkung gedacht werde, nur dann ausgesprochen werden könne, wenn dabei eine bestimmte in der Erfahrung selbst gegebene Succession der einen Thatsache auf eine andere zu Grunde liege. Adam zum Beispiel konnte durch bloßes Nachdenken, wenn es auch schon sehr perfect gewesen wäre, weder aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers erkennen, dass es ihn ersticken, noch aus der Hitze und dem Glanze des Feuers, dass es ihn verzehren werde, wenn er hineinginge. Allgemein: das bloße Denken, der Verstand rein aus sich, kann nie über thatsächliches Dasein und Geschehen Etwas aussagen, ohne sich schon selbst auf ein Thatsächliches berufen zu können; und andrerseits: alle Wirkungen der Dinge ohne Ausnahme und alle so-

genannten Gesetze der Natur werden nur durch Erfahrung erkannt.

162. Wird dieser Satz aber analysirt, so heißt er mit anderen Worten: in der Vorstellung keines Dinges, welches für eine Ursache angesehen wird, liegt die geringste Spur einer Hindeutung auf eine bestimmte Wirkung; und umgekehrt: was Wirkung heißt, deutet auf keine bestimmte Ursache hin, sondern die Inhalte beider Vorstellungen haben mit einander nichts zu thun. Mithin giebt es zwischen beiden keine nothwendige Verbindung, sondern auch wenn Etwas als Wirkung gegeben ist, das heißt, sinnlich vorliegt, muß doch die Annahme eines Zusammenhanges desselben mit einer Ursache für willkürlich gehalten werden. Das Vorstellen läuft von Jedem als Ursache zu vielen gleich denkbaren Wirkungen und von diesen zu ebenso vielen gleich denkbaren Ursachen.

163. Hiermit ist jedoch die Frage nach dem Grunde der Urtheile über Thatsachen noch nicht erledigt. Denn, wenn man sagt, dass dieselben sich stets auf einen vorausgesetzten Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, also auf Causalität stützen, und diese Voraussetzung sich wiederum nur auf Erfahrung gründet: so entsteht noch die letzte Frage, worin eben diese Urtheile und Schlüsse aus der Erfahrung selbst ihre Begründung finden. Mit anderen Worten: wenn wir auch der Erfahrung gemäß, nachdem uns einmal das Brot als ein Nahrungsmittel bekannt geworden ist, stets da, wo uns ein mit der früheren Wahrnehmung des Brotes übereinstimmender Gegenstand dargeboten wird, von dem letzteren gleichfalls dieselben Wirkungen wie die eines Nahrungsmittels erwarten, so fragt es sich doch, woher es kommt, dass wir hier die nur auf einen bestimmten, einzelnen Gegenstand und nur auf die Zeit der stattgehabten Wahrnehmung beschränkte Kenntniss, trotzdem, dass wir von den wirklichen Kräften des Gegenstandes, wenn er welche hat, nichts wissen, auf andere Gegenstände und auf künftige Zeiten übertragen, in der Art, dass wir wiederum dieselben Wirkungen aus denselben Ur-

sachen annehmen. Offenbar drückt der Satz: „ich habe wahrgenommen, dass ein bestimmter einzelner Gegenstand von einer Wirkung begleitet war“ einen ganz anderen Sinn aus, als der Satz: ich sehe voraus und weiß, dass andere Gegenstände, die dem Anscheine nach jenem ähnlich sind, auch dieselben oder ähnliche Wirkungen zur Folge haben werden. Der letzte Satz scheint ein Schluss aus dem ersten zu sein, und doch läßt sich zeigen, dass kein Schlussverfahren, weder das demonstrative, unter bloßen Begriffen fortschreitende, noch das moralische oder wahrscheinliche, welches das empirisch Gegebene betrifft, zwischen beiden Sätzen eine Verbindung stiften oder den verbindenden Mittelbegriff finden kann. Da jedoch trotzdem der Mensch immer fortfahren werde, von Ursache und Wirkung zu reden, auch wenn es gewiss sei, dass ihn dabei kein Vernunftgrund leite, vielmehr nur weil die Natur stets ihre Rechte behaupten und über jedes Räsonnement siegen werde: so müsse es doch auch ein Princip für eine so allgemeine Thatsache geben, dass alle Menschen die Dinge und Erscheinungen in das Verhältniss von Ursache und Wirkung bringen, das heißt, nach dieser Denkform vorstellen.

164. Ein solches Princip, welches, wenn auch die letzte Antwort auf die Frage dadurch nicht gegeben sein sollte, doch wenigstens alle dahin gehörigen Thatsachen befriedigend erkläre, findet Hume in der Gewohnheit. Wenn zum Beispiel mehrmals erlebt ist, dass Wärme und Flamme, Kälte und Schnee zusammen auftreten, so wird der Verstand, wo man wiederum Flamme oder Schnee wahrnimmt, durch die Gewohnheit bestimmt, Hitze oder Kälte zu erwarten. Die Gewohnheit ist zugleich mit einem nicht weiter zu begreifenden Glauben oder, wenn man will, selbst mit einem gewissen Instincte oder einem Gefühl verbunden, wodurch der Verstand auf Anregung sinnlicher Thatsachen bewogen wird, mit den letzteren in bestimmter Abfolge andere Vorstellungen zu verbinden.

165. Weiter brauchen wir Hume's Räsonnement nicht zu begleiten, das er auch über die Vorstellung der Kraft und ihren

Gebrauch u. a. ausdehnt und wodurch er wieder auf den Satz kommt, dass die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten nur durch die Einwirkung einer Anzahl ähnlicher Wahrnehmungen mit einer beharrlichen Zeitfolge oder zeitlichen Verbindung auf unsern Verstand entsteht. Nur kurz soll erwähnt werden, dass er an einer andern Stelle namentlich auch den Begriff der Substanz und der Inhärenz als zu irgendwelcher objectiven Berechtigung untauglich nachweist.

166. Der historische Zusammenhang zwischen Hume und Kant wird nun von dem Letzteren selbst in einer so lehrreichen Weise angegeben, dass die Einleitung in die Philosophie es sich nicht versagen darf, ein in der Geschichte der Philosophie so seltenes Beispiel, dass das zwischen zwei bedeutenden Denkern bestehende und sowohl verbindend, als auch auflösend wirksam gewesene Band sich so klar darlegt, dass man ein neues grossartiges Gedankengebäude aus seinem Keime entstehen sieht, — ein Fall, dem sich in der Geschichte der alten Philosophie nur das Verhältniss zwischen Plato und Aristoteles an die Seite stellen lässt — zur Belehrung des Anfängers im Speciellen anzuführen.

„Ich gestehe frei, sagt Kant, die Erinnerung des David Hume war Dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung aus, und forderte die Vernunft, die vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass Etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken; denn diese enthält Nothwendigkeit. Es ist aber gar nicht abzusehen, wie

darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloss Hume, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts Anderes, als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Er schloss: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts, als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben."

„Ich versuchte nun zuerst, erzählt Kant weiter, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht der einzige sei, durch den der Verstand sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien."[1])

167. Die Einwirkung, welche Kant von Seiten Hume's erfuhr, hat zunächst im Allgemeinen den Sinn, dass in Kant der Gedanke entsprang, ob „wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, ähn-

1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 9.

lich wie es Copernicus machte, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess."[1]) Hierdurch nimmt die Philosophie Kants in ihrem theoretischen Theile von vornherein einen psychologischen Charakter an, indem als Folge jenes Gedankens die Frage entsteht:

> wie müssen wir nach der Einrichtung unseres Geistes die Welt vorstellen? Oder: wie muss unser Geist eingerichtet sein, damit die Erfahrungswelt ihm so erscheint, wie er sie vorstellt?

Die Bürgschaft der Wahrheit und Gewissheit in Betreff des Thatbestandes der Erfahrungswelt liegt jetzt nicht mehr in der Voraussetzung realer Dinge und realer Verhältnisse außer uns, die uns nöthigen, unsere Begriffe, Urtheile und Schlüsse mit ihnen in Uebereinstimmung zu bringen, sondern sie liegt in besonderen Vermögen unseres Geistes, welche die ihren inneren Verfahrungsweisen zukommende Nothwendigkeit und allgemeine Giltigkeit auch dem von ihnen in der Wahrnehmung Vorgestellten aufdrücken und eben hierdurch erst die Erfahrung im eigentlichen Sinne selbst möglich machen.

Durch diese Wendung war Kant darauf hingewiesen, den Apparat der Psychologie, wie er ihn sich als vorhanden dachte, zu benutzen und an ihm und durch ihn die geistige Thätigkeit, wodurch Erkenntniss zu Stande kommt, zu verfolgen und die Funktionen festzustellen, wodurch der Geist sich die Erfahrungswelt aufbaut und sich eine Erkenntniss derselben zuschreibt. Dieses Geschäft, wodurch Kant zugleich mit der Einsicht in das Zustandekommen eines Wissens mit allgemeiner und nothwendiger Giltigkeit einen Aufschluss über die Gränzen des Erkenntnissvermögens und hiermit wiederum eine Aufklärung über die Gründe

---

1) In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V.

der Irrthümer sowohl aller dogmatischen Philosophie überhaupt (98, 99), als auch insbesondere des ordinären Empirismus und des Skepticismus zu gewinnen hoffte, nennt er die Kritik des Erkenntnissvermögens. Daher auch der Name Kriticismus zur Bezeichnung seiner Methodik.[1])

168. Insofern wir es nun hier bloß mit der theoretischen Philosophie zu thun haben und auch dies nur soweit, wie es nöthig ist, um die idealistische Natur der Kantischen Metaphysik und in ihr die Uebergangsstelle zum reinen, absoluten Idealismus Fichte's wahrzunehmen, so ist der Anfänger nur mit folgenden Grundgedanken und Resultaten der Kantischen Kritik des Erkenntnissvermögens bekannt zu machen. Dabei wird der Leser die Gelegenheit haben, ein Stück Denkarbeit kennen zu lernen, welche durch ihre Begriffsschärfe, innere Consequenz und Bündigkeit auf den Verstand Dessen, der sie im Original nach der Kritik der reinen Vernunft und nach den Prolegomena genau durchstudirt, überzeugend und zwingend in einer Weise einwirkt, wie so Etwas in der nachkantischen Philosophie bei Schelling und Hegel gar nicht, allenfalls nur in den ersten Schriften Fichte's und am meisten noch in der Metaphysik Herbarts wiederum vorkommt.

169. Kant unterscheidet zwei Arten von Erkenntniss. Die eine ist in Urtheilen enthalten, welche empirisch sind, das heißt, ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung, überhaupt in der Erfahrung haben. Die andere ist in Urtheilen enthalten, in welchen kein empirischer Bestandtheil mitwirkt, sondern die ihre Quelle im reinen Verstande haben. Die empirische Erkenntniss beruht auf Urtheilen a posteriori, die reine Verstandeserkenntniss auf Urtheilen a priori. Zur Unterscheidung einer reinen Erkenntniss von einer empirischen dient der Umstand, dass

1) Kant hat drei Kritiken veröffentlicht: die Kritik der reinen Vernunft erschien 1781, die Kritik der praktischen Vernunft 1788, die Kritik der Urtheilskraft 1790. Zu der ersten Kritik gehören als Ergänzung, Erläuterung und Fortsetzung die schon citirten Prolegomena aus dem Jahre 1783.



die bloße Erfahrung immer nur lehrt, was da sei oder dass Etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Wenn ein Urtheil dagegen so beschaffen ist, dass es mit innerer Nothwendigkeit oder als ein apodiktisches gedacht werden muss, so ist es ein Urtheil a priori. Andrerseits gewähren die Urtheile a posteriori auch niemals eine wahre und strenge, sondern immer nur eine comparative, durch Induction angenommene Allgemeinheit. Wird dagegen ein Urtheil mit strenger Allgemeinheit, das heißt, so gedacht, dass gar keine Ausnahme als möglich gestattet ist, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori giltig. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander. Dass es dergleichen Erkenntnisse giebt, ist für Kant Thatsache, wobei er beispielsweise auf die reine Mathematik, als auf die Wissenschaft, „welche ein glänzendes Beispiel giebt, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntniss a priori bringen können", und auf die reine Naturwissenschaft hinweist, die gleichfalls Sätze mit apodiktischer Allgemeinheit enthält, wie zum Beispiel den Satz, dass „Alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei." Da also solche Urtheile, weil sie wirklich vorhanden sind, auch möglich sein müssen, so entsteht nur die Frage, wie sie möglich sind.

170. Der vorhin angegebene Unterschied der Erkenntniss und der entsprechenden Urtheile hat noch einen zweiten neben sich, der sich mit dem ersten verbindet und ihn durchkreuzt. Sieht man nämlich von den verneinenden Urtheilen, auf welche das Folgende leicht übertragen werden kann, ab, und bedenkt, dass in jedem Urtheile ein Verhältniss zwischen Subject und Prädicat ausgesprochen wird, so ist ein solches Verhältniss immer nur auf zweierlei Art möglich. Entweder gehört das Prädicat P zum Subjecte S als Etwas, das in diesem Begriffe S offen oder versteckt schon enthalten ist, oder aber P liegt ganz außer dem Begriffe S und steht doch mit demselben in Verknüpfung. Urtheile der ersten

Art nennt Kant analytische, die der zweiten Art synthetische und unterscheidet danach auch eine Erkenntniss aus analytischen oder aber aus synthetischen Urtheilen. Der Satz zum Beispiel: „alle Körper sind ausgedehnt“ ist ein analytisches Urtheil, weil ich das, was im Begriffe Körper gedacht wird, mir nur zu vergegenwärtigen brauche, um auch die Vorstellung der Ausdehnung als darin schon mit enthalten zu entdecken. Der Satz aber „alle Körper sind schwer“ ist ein synthetisches Urtheil, weil mit der Vorstellung der Schwere zu dem Begriffe des Körpers ein Prädicat als etwas Neues und ganz Anderes hinzugefügt wird, was in demselben noch nicht mit gedacht war. Es leuchtet ein, dass durch die analytischen Urtheile unsere Erkenntniss in keiner Weise erweitert und vermehrt, sondern nur klarer wird, wohl aber durch die synthetischen Urtheile, bei denen der Verstand sich auf etwas Anderes stützen muss, als auf den blossen Subjectsbegriff, um ein Prädicat als zu ihm gehörig zu erkennen. Man könnte deshalb die analytischen auch Erläuterungs- und die synthetischen auch Erweiterungs-Urtheile nennen; und wohl aus demselben Grunde nennt Kant den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen einen „mächtigen“ Unterschied.[1])

171. Werden beide Unterschiede mit einander combinirt, so erkennt man leicht, dass alle analytischen Sätze Urtheile a priori sind auch in dem Falle, dass ihre Begriffe empirisch sind. Denn, wenn ich zum Beispiel sage „Gold ist ein gelbes Metall“, so finde ich in dem Begriffe des Goldes schon den Gedanken mit enthalten, dass dieser Körper gelb und Metall sei, und ich brauche mich also gar nicht dabei auf ein Zeugniss der Erfahrung zu berufen. Die Richtigkeit aller analytischen Urtheile gründet sich auf den Satz der Identität oder des Widerspruchs, und wird demnach ohne jede empirische Beihilfe rein logisch gefolgert, ist also a priori sicher.

---

1) Prolegomena § 5.

Die synthetischen Urtheile aber sind entweder Sätze a posteriori, deren Ursprung also empirisch ist, oder Sätze a priori. Sucht man im ersteren Falle nach dem Grunde der Synthese, so entdeckt man denselben immer darin, dass in Folge einer neuen Erfahrung zu dem bis dahin schon gebildeten Subjectsbegriffe noch ein Erfahrungselement hinzutritt und sich mit ihm verknüpft. So ist es im obigen Beispiel des synthetischen Urtheils a posteriori, dass alle Körper schwer sind, die Erfahrung gewesen, welche zu dem bis dahin vorhandenen Begriffe des Körpers auch die Schwere als ein neues Prädicat hinzuzufügen Anlass gab. Bei den synthetischen Urtheilen a priori aber ist der Grund der Synthese schwieriger einzusehen, da derselbe aus dem Gebiet der Erfahrung nicht entlehnt werden darf. Das Urtheil zum Beispiel „Alles, was geschieht, hat seine Ursache“ ist synthetisch a priori und verknüpft den Begriff der Ursache mit dem Begriffe des Geschehens, in welchem er doch gar nicht enthalten ist: wie komme ich also dazu, etwas davon ganz Verschiedenes doch als zu ihm gehörig zu erkennen? Erfahrung kann der Grund davon nicht sein. Hier liegt also gewissermaßen ein Geheimniss verborgen, dessen Aufschluss allein den Fortschritt in dem gränzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniss sicher und zuverlässig machen kann.

172. An dieser Stelle nun formulirt Kant die Grundlage der Kritik der reinen Vernunft, die keine andere sein kann, als mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori aufzudecken und die Bedingungen einer jeden Art derselben anzugeben, also kurz die Beantwortung der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, einzusehen, sowohl wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, als auch namentlich wie Metaphysik möglich ist, deren Erkenntniss schon ihrem Begriffe nach aus lauter Urtheilen a priori entspringen muss.

173. Die Untersuchung kann selbstverständlich ihren Weg nur nach Anleitung derjenigen Vorstellungen nehmen, die Kant von dem schon vorausgesetzten Erkenntnissvermögen hat. Insofern nun

nach dieser Voraussetzung alle menschliche Erkenntniss sich gleichsam in zwei Stämme theilt, für die es vielleicht eine gemeinschaftliche Wurzel giebt, die aber bis jetzt unbekannt ist, und diese beiden Stämme den Unterschieden zwischen der Erkenntniss a posteriori und der Erkenntniss a priori entsprechen: so zerfällt auch die Untersuchung zunächst in zwei Theile. Einmal ist das Vermögen der Sinnlichkeit und dann das Vermögen des Verstandes und der Vernunft zu untersuchen, und zwar in der Absicht, um zu entscheiden: ob es innerhalb der sinnlichen Anschauung selbst schon etwas Apriorisches giebt und das Vermögen der Sinnlichkeit selbst schon Vorstellungen a priori enthält, in deren Gebrauch die apriorischen Bedingungen der Erfahrungserkenntniss liegen; und alsdann dasselbe an dem höheren Erkenntnissvermögen, dem Verstande und der Vernunft, vorzunehmen, um auch hier zu entscheiden: ob es apriorische Begriffe giebt, durch welche das, was in der Erfahrung enthalten ist, nicht bloß angeschaut, sondern nunmehr auch gedacht wird, durch deren Gebrauch also eigentlich erst wirkliche und wahre Erfahrung zu Stande kommt. Bei diesem zweiten Theile der Untersuchung werden sich zugleich auch die Grundsätze der Anwendung der apriorischen Begriffe und auch die Gränzen dieser Anwendung entdecken lassen.[1])

174. In Betreff der sinnlichen Anschauung geht Kant von dem Satze aus, dass, auf welche Art und durch welche Mittel eine Erkenntniss sich auf Gegenstände beziehen mag, doch eine Erkenntniss, welche sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen

---

1) Kant nennt den ersten Theil seiner Untersuchung transcendentale Aesthetik, die also eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori ist (wobei das Wort Aesthetik nicht in der jetzt geläufigen Bedeutung gebraucht wird), und den zweiten Theil transcendentale Logik. Die Letztere spaltet sich wieder in eine transcendentale Analytik, das heißt, Untersuchung des Verstandes in Betreff seiner apriorischen Begriffe und deren Anwendung auf Gegenstände der Anschauung, und in eine transcendentale Dialectik, das heißt Untersuchung des Verstandes in Betreff der Erkenntnissfähigkeit jenseit der Erfahrung oder vermittelst der sogenannten transcendenten Ideen, die Kant der Vernunft zuschreibt.

soll, nur in der Anschauung liegen könne. Wo aber Anschauung sein soll, da muss der Gegenstand gegeben werden, was wiederum nur dadurch möglich ist, dass er uns auf gewisse Weise afficirt.[1]) Diesen Affectionen steht auf unsrer Seite ein Vermögen der Receptivität gegenüber, welches, insofern es die Fähigkeit ist, Vorstellungen durch die Art zu empfangen, wie es von den Gegenständen afficirt wird, allgemein Sinnlichkeit heißt. Die Sinnlichkeit ist es, welche unserer Natur gemäß allein uns Anschauungen liefert.

Die Wirkung eines Gegenstandes aber auf die Vorstellungsfähigkeit, insofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Eben deshalb heißt die Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, empirisch und der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. Kant nennt hier den Gegenstand der Anschauung, von dem das Afficiren ausgeht, unbestimmt, wohl deshalb, weil er es im Anfange noch unbestimmt sein läßt, wer oder was der Gegenstand, hier also der Gegenstand der sinnlichen Anschauung, abgesehen von der letzteren, sein mag. Der in der Anschauung aber vorgestellte Gegenstand ist Erscheinung.

175. Kant lehrt nun weiter, dass jede Erscheinung sich aus zwei Factoren zusammensetzt. Der eine ist eben die Empfindung selbst, welche den Inhalt, das sinnliche Quale der Erscheinung ausmacht, also die Farbe, der Geruch, der Geschmack, die Härte u. s. w. Deshalb nennt Kant die Empfindung auch die Materie oder das Material der Erscheinung. Der andere Factor ist die Form, das heißt alles Dasjenige, welches macht, dass der mannigfaltige Inhalt oder die Materie der Erscheinung in gewissen formalen Unterschieden und Verhältnissen angeschaut wird.

176. Auf die Frage nach der Apriorität beider Factoren der Erscheinung fällt die Antwort verschieden aus.

1) Diese von mir im Ausdruck etwas geänderten Sätze bilden den Anfang der Kritik der reinen Vernunft.



In Betreff der Empfindung oder der Materie der Erscheinung läſst Kant, wie aus dem schon Gesagten erhellt, aus dem Locke'schen und Hume'schen Räsonnement die Sensation unangetastet. Er schreibt in Bezug auf die sinnliche Wahrnehmung dem Geiste kein Vermögen der Productivität oder der Spontaneität, sondern nur ein Vermögen der Receptivität zu, das heiſst bloſser Empfänglichkeit für einen von auſsen herkommenden Eindruck. Die Empfindung entsteht zwar in dem Vermögen der Sinnlichkeit oder, allgemein gesagt, in dem Vorstellungsvermögen, wird aber nicht durch dasselbe allein hervorgebracht und ist auch nicht schon fertig vor der Anschauung in uns. Wie aber das Vorstellungsvermögen oder die Sinnlichkeit in ihrer Receptivität es macht, daſs eine Empfindung entsteht, darüber sagt Kant nichts. Man erfährt von ihm überhaupt nicht, woher die Subjecte kommen und was sie eigentlich bedeuten, die er bald Geist bald Gemüth nennt und denen er ein Vermögen dieser oder jener Art zuschreibt.

177. Das eben von der Empfindung Gesagte ist wichtig, weil sich an dasselbe besonders der später und zwar namentlich von Herbart in der Metaphysik gebrauchte technische Ausdruck „gegeben“ oder „in der Erfahrung gegeben“ oder „das Gegebene“ anschloſs und die Frage nach dem Gegebenen eine Kreuzungsstelle divergirender Ansichten wurde. Der Sinn dieses Wortes besteht bei Kant nur darin, daſs Etwas zwar in unserem Bewuſstsein vorhanden, aber doch nicht allein von uns hervorgebracht, sondern durch einen von einem auſser uns befindlichen Gegenstande herrührenden Eindruck bedingt sei. Kurz also: in der Empfindung als solcher allein liegt kein rein apriorisches Element, sondern die Materie aller Erscheinung, sagt Kant, ist uns nur a posteriori gegeben.

178. Anders steht es mit dem zweiten Factor der Erscheinung, das heiſst, allgemein gesagt, mit der Form. Dasjenige, was die Empfindungen in gewisse Formen bringt, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein, und muſs deshalb auch von aller Em-

pfindung unterschieden und abgesondert betrachtet werden können. Und dies bestätigt sich. Denn, wenn man von der Vorstellung eines Körpers zunächst alle Bestimmungen ablöst, welche der Verstand hinzubringt, das heißt, wenn man von den Urtheilen abstrahirt, dass die Erscheinung oder das Angeschaute, welches wir Körper nennen, ein Ding oder eine Substanz sei, dass dieses Ding Kräfte habe, dass es ein Ganzes oder dass es ein Theil sei u. dgl., und wenn man ferner auch Alles, was davon zur Empfindung gehört, wie Farbe, Geschmack, Geruch u. s. w. bei Seite setzt: so bleibt aus dieser empirischen Anschauung immer noch Etwas übrig, was allein und ausschliesslich zu der Form der Anschauung gehört, nämlich die Ausdehnung und die Gestalt. Dieses Letztere kann also nur aus der Anschauung selbst, insofern sie reine Anschauung ist, herkommen, das heißt, aus demjenigen Vermögen in uns, welches auch ohne die Empfindungen und schon vor ihnen vorhanden ist, dieselben aber, sobald sie vermittelst der Receptivität in Folge stattgehabter Affection unseres Gemüthes gegeben werden, von sich aus, also a priori, in Formen und Verhältnisse bringt.

179. Bei der weiteren Untersuchung desselben Vermögens findet Kant, dass es nur zwei Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniss a priori, das heißt, nur zweierlei Arten, sich zu äußern, in ihm giebt. Dasselbe äußert sich einerseits dadurch, dass es uns die Empfindungen als Gegenstände außer uns und diese insgesammt als im Raume befindlich und nach ihrer Gestalt und Größe und ihren Verhältnissen gegen einander bestimmt oder bestimmbar zur Vorstellung bringt. In dieser Hinsicht heißt das genannte Vermögen der äußere Sinn. Andrerseits, insofern alle Vorstellungen, sie mögen nun Aeußeres zum Gegenstande haben oder nicht, immer innere Zustände in uns selbst sind, fallen dieselben auch in diejenige Anschauung, durch welche ihr Zugleichsein oder ihre Aufeinanderfolge zum Bewusstsein kommt, das heißt: die reine Anschauung bringt sie in zeitlichen Verhältnissen zur Vorstellung. In dieser Hin-

sicht ist jenes Vermögen der innere Sinn. „Dieser Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seine inneren Zustände anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daſs Alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.“

180. Das erste Resultat der Untersuchung als Antwort auf die ursprüngliche Frage (172) ist also: es giebt zwei Formen der reinen Anschauung; in ihnen liegen die apriorischen Principien, die von innen her den in Folge der Affectionen und vermittelst der Receptivität der Sinnlichkeit gegebenen Empfindungen entgegenkommen und aus diesen räumlich und zeitlich bestimmte oder bestimmbare Erscheinungen erwirken.

181. Die (178) ausgesprochene indirecte Folgerung der Apriorität der Form genügt Kant nicht, weshalb er noch positive Beweise für die Apriorität des Raumes (und der Zeit) aufstellt. Hierauf brauchen wir aber nicht näher einzugehen; nur die Folgerungen daraus sind noch hinzuzufügen. Nämlich:

a. der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgendwelcher Dinge an sich, auch kein Verhältniſs unter ihnen selbst, überhaupt keine Bestimmung vor, die an denselben selbst haftet, und welche noch bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Sondern

b. der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, das heißt, die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Deshalb kann nur aus dem Standpunkte des Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen, von Figur und Gestalt, von Entfernung, von Ruhe und Bewegung u. s. w. die Rede sein. Alle diese Prädicate gelten nicht von den Dingen an sich selbst, sondern nur insofern sie uns erscheinen, das heißt, insofern wir von ihnen afficirt werden und sie Gegenstände der Sinnlichkeit

sind. Abstrahirt man von diesen Gegenständen und betrachtet man bloß die beständige Form der Sinnlichkeit, so ist dieselbe eine reine Anschauung, und diese ist es, welche den Namen Raum führt. Derselbe ist also durchaus keine bloße Einbildung, obwohl er auch keine wirkliche Realität, sondern eine Realität (das heißt objective Giltigkeit) nur in Ansehung alles Dessen an sich hat, was äußerlich anschaubar ist, und eine Idealität besitzt in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst, das heißt, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit erwogen werden.

182. Dieselben Resultate und Schlussfolgerungen, die sich aus der Untersuchung der Apriorität der Raumform ergeben haben, gelten auch für die Apriorität der Zeitform, so sehr, dass man in den von uns ausgesprochenen Sätzen an die Stelle des Wortes Raum nur das Wort Zeit zu setzen braucht. Auch die Zeit ist lediglich nur eine subjective Bedingung unsrer Anschauung, insofern die letztere innerer Sinn ist, und ist an sich außer uns Nichts. Sie hat aber objective Giltigkeit in Ansehung aller, auch der äußeren Erscheinungen, weil auch diejenigen Vorstellungen, welche äußere Dinge zum Gegenstande haben, doch zu unserm inneren Zustande gehören und als solche, wie alle anderen, dem Bedingtwerden durch die der inneren Anschauung zugehörige Form, d. i. der Zeit unterliegen.

183. Die Feststellung zweitens des Apriorischen im Verstande, seinem Inhalte und seinem Umfange nach, geht von der Bemerkung aus, dass, da Erfahrung ein Product der Sinne und des Verstandes sei, man nachsehen müsse, was in diesem Producte dasjenige sei, wodurch das Erfahrungsurtheil selbst erst möglich wird. Allerdings sind alle Erfahrungsurtheile empirisch, das heißt, sie haben ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung oder Anschauung, deren ich mir bewusst bin und die bloß den Sinnen angehört (perceptio); aber darum sind nicht umgekehrt alle empirischen Urtheile auch Erfahrungsurtheile. Damit ein Erfahrungsurtheil entsteht, muss das Urtheilen hinzukommen,

welches bloß dem Verstande angehört. Das Urtheilen kann nun jedoch ein zweifaches sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und sie in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder aber sie in meinem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil, welches nur subjective Giltigkeit hat, das heißt, keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit beanspruchen kann. Nur ein solches empirisches Urtheil, welches die letzteren Eigenheiten und durch sie objective Giltigkeit hat, darf ein Erfahrungsurtheil genannt werden. Dasselbe bekommt aber seine Eigenheiten dadurch, dass noch ein ganz anderes Urtheil vorausgeht, welches dadurch entspringt, dass die gegebene Anschauung, also auch das im Wahrnehmungsurtheile Vorgestellte, unter einen Begriff subsumirt wird, der ursprünglich im Verstande erzeugt ist und diejenige Form des Urtheilens bestimmt, wodurch das empirische Bewusstsein aufhört und das ihm zugehörige Urtheil ein Urtheil a priori wird. Derjenige Begriff, der dies thut, ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher der Anschauung die Art und Weise vorschreibt, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Das Urtheil zum Beispiel „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm" ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, wie oft ich oder Andere dies mögen wahrgenommen haben, weil die Wahrnehmungen sich nur gewöhnlich so verbunden finden. Sage ich aber „die Sonne erwärmt den Stein", so bedeutet dies, dass der über die Wahrnehmung hinausgehende Verstandesbegriff der Ursache sich die Wahrnehmung subsumirt und jetzt die Form des Urtheilens dahin bestimmt hat, dass mit der Vorstellung des Sonnenscheines die Vorstellung der Wärme nothwendig verknüpft und nun ein synthetisches Urtheil mit allgemeiner Giltigkeit entstanden ist, welche das Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil umwandelt.[1])

1) Prolegomena § 18: „Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, welche nur subjectiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurtheile. Die letzteren bedürfen

184. Hieraus nun, sagt Kant, kann man abnehmen, dass, da alle Handlungen und Functionen des Verstandes sich auf Urtheile zurückführen lassen, das heißt auf eine Handlung, welche verschiedene Vorstellungen unter eine Einheit, in eine einheitliche Verknüpfung bringt (weshalb der Verstand überhaupt als ein Vermögen, zu urtheilen, vorgestellt werden kann), dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, auch der Synthesis der Vorstellungen anschaubarer Gegenstände Einheit geben wird, welche Einheit eben der reine Verstandesbegriff heißt. Mit anderen Worten: die Functionen des Verstandes in der Form seiner apriorischen Begriffe oder seiner Stammbegriffe können insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann.

185. Zu diesem Zwecke stellt nun Kant folgende logische Tafel der Urtheile auf:

1. der Quantität nach:	3. der Relation nach:
Allgemeine	Kategorische
Besondere	Hypothetische
Einzelne.	Disjunctive.
2. der Qualität nach:	**4. der Modalität nach:**
Bejahende	Problematische
Verneinende	Assertorische
Unendliche.	Apodiktische.

und deducirt aus den Functionen der seiner Meinung nach hiermit

keines reinen Verstandesbegriffes, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die ersteren aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist."

angegebenen sämmtlichen möglichen Urtheilsformen ebenso viele reine Verstandesbegriffe oder, wie er sich auch ausdrückt, folgende Tafel der Kategorien oder die transcendentale Tafel der Verstandesbegriffe:

1.	2.
der Quantität:	der Qualität:
Einheit (das Maaß)	Realität
Vielheit (die Größe)	Negation
Allheit (das Ganze).	Limitation (Einschränkung).

3.

der Relation:

Inhärenz und Subsistenz oder Substanz und Accidenz
Causalität und Dependenz oder Ursache und Wirkung
Gemeinschaft oder Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden.

4.

der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Es überschreitet die Aufgabe der Einleitung in die Philosophie, auch noch die Art und Weise im Speciellen anzugeben, wie Kant die reinen Verstandesbegriffe aus den Functionen des Urtheilsvermögens deducirt, welche Vermittelung zwischen Anschauung und Verstand er dazu gebraucht, nach welchen Grundsätzen der Verstand die analytischen und die synthetischen Urtheile formirt und eine auf die Erscheinungswelt bezügliche Erkenntniß zu Stande bringt.[1]) Dies Alles ist dem gründlichen eigenen Studium zu überlassen. Nur wie Kant die Gränze der Erkenntniß bestimmt, ist noch in Kürze anzugeben.

---

1) Zur inneren Geschichte der Kritik der reinen Vernunft gehören noch folgende interessante Aussprüche Kants: „Die Beantwortung der Frage, wie ein von aller Erfahrung unabhängiges und doch dieselbe erst ermöglichendes

186. Durch die bis dahin geführten Untersuchungen glaubt Kant erwiesen zu haben, nicht bloß, dass alle Erkenntniss durch gewisse apriorische Formen theils der Anschauung, theils des Verstandes bedingt ist, durch welche allein in das an sich rohe und erkenntnisslose Empfindungsmaterial der Erfahrung Zusammenhang, Ordnung, Einheit und Gesetzlichkeit hineinkommt, sondern dass auch alle Erkenntniss nur auf diesen Erfahrungsgebrauch, das heißt, auf Gegenstände sich beschränkt, welche vermittelst der Anschauung gegeben sind oder gegeben werden können. Mit anderen Worten: die Verstandesbegriffe oder die Kategorien drücken an sich nur gewisse logische Functionen aus, denen ein bestimmter Erkenntnissinhalt erst dann zukommt, wenn ihnen durch einen sinnlichen Act ein Gegenstand dargeboten wird, auf den sie sich beziehen und über den durch sie ein Urtheil entspringt, welches ihm erst seine Bedeutung, seinen Sinn, seinen Verstandeswerth giebt. Der Verstand kann nie mehr leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung zu anticipiren: er bleibt immer innerhalb der Schranke der Sinnlichkeit, das heißt innerhalb der Erscheinungswelt, die es allein ermöglicht, dass unsere an sich leeren Begriffe einen denkbaren und empirisch sicheren Inhalt bekommen. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

187. Erscheinungen nun, insofern sie als Gegenstände nach

---

und verstehendes Wissen zu Stande komme, erfordert ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Die Deduction der apriorischen Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte. Auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen. Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann Demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn unternommen hat.“ Prolegomena, S. 10 u. 31.

der Einheit der Kategorien gedacht werden, nennt Kant Phänomena, im Unterschiede von solchen Dingen, die nur Gegenstände des Verstandes, des Denkens oder möglicher Weise auch einer anderen Art von Anschauung, nur nicht der sinnlichen, dem Menschen allein zustehenden Wahrnehmung, zugänglich sind und deshalb Noumena (intelligibilia) heißen.

Es ist allerdings richtig, sagt Kant, dass aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt folgt, dass ihr auch Etwas entsprechen müsse, das an sich nicht mehr Erscheinung ist, da eine Erscheinung gar nichts für sich selbst sein kann, und hieraus entspringt der Begriff des Noumenon oder des Dinges an sich mit logischer Nothwendigkeit. Allein wir haben und wissen mit diesem Begriffe weiter Nichts, als eben jene Beziehung der Erscheinung auf Etwas, das nicht bloße Erscheinung ist, ohne im Geringsten zu wissen, was dieses Etwas ist. Dieses Etwas ist nur ein X, wovon wir gar nichts wissen noch überhaupt nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes Etwas wissen können. Es ist nicht an sich selbst ein Gegenstand der Erkenntniss, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist. Kurz: der Begriff eines Noumenon, eines bloß denkbaren Dinges an sich, ist nur ein Gränzbegriff. Unser Verstand bekommt durch ihn, insofern dieser Begriff unvermeidlich ist, eine negative Erweiterung, das heißt, er wird durch ihn, nicht aber durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, die er vielmehr umgekehrt selbst dadurch einschränkt, dass er Dinge, die an sich selbst, nicht aber als Erscheinungen betrachtet werden, Noumena nennt. Sich selbst aber setzt er sofort eine Gränze, dadurch, dass er weiß, dergleichen Noumena nicht durch seine Kategorien erkennen zu können, sondern sie bloß unter dem Namen eines unbekannten Etwas denken zu müssen. Es bestätigt sich also: die menschliche Erkenntniss kommt nur durch eine Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu Stande und nur in dieser Verbindung können beide etwas über einen Gegenstand

bestimmen. Trennen wir beide von einander, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen bloße Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.[1])

188. Nach solchem Abschlusse ist es selbstverständlich, dass, indem die Kritik sich auf den noch über dem Verstande liegenden Theil des Erkenntnissvermögens, nämlich die Vernunft, erstreckt, positive Erkenntnisse allgemeiner und nothwendiger Beschaffenheit von Gegenständen, die über alle Erfahrung hinausgehen, nicht dürfen erwartet werden. Die Vernunft hat allerdings die natürliche Tendenz, die Rechtsgränze der Kategorien zu durchbrechen und auf den Verstandesgebrauch mit ihren eigenen Ideen, Regeln und Maximen derartig einzuwirken, dass sie uns eine noch über denselben hinausgehende Erkenntniss zu gewähren verspricht. Diese Eigenthümlichkeit der Vernunft hat jedoch nur den Erfolg, dass sie uns das bloße Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes vorführt. Dieses Blendwerk nennt Kant den transcendentalen Schein. Derselbe entspringt also nicht etwa aus einer Schwäche des Verstandes, nicht aus einem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln des Denkens, sondern er liegt in der Natur unsrer Vernunft und bleibt deshalb fortbestehen, auch wenn seine Ungiltigkeit und Nichtigkeit nachgewiesen ist. Dies kommt daher, weil die in unsrer Vernunft liegenden Begriffe oder, wie Kant sich lieber ausdrückt, Ideen[2]) und die ihr zu-

1) Kritik d. r. V., S. 206—213.

2) Unter einer Idee versteht Kant einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in der Sinnenwelt entspricht. Unter allen Ideen treten hauptsächlich drei hervor: die erste entspringt aus dem Vernunftbedürfnisse einer absoluten oder unbedingten Einheit des denkenden Subjectes; dies ergiebt die Idee der Seele als einer Substanz, daher auch die psychologische Idee genannt. Die zweite entspringt aus dem Vernunftbedürfnisse einer absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung; dies ergiebt die Idee des Universums, daher auch die kosmologische Idee genannt. Die dritte entspringt aus dem Vernunftbedürfnisse einer absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt; dies



gehörigen Maximen ganz das Ansehen haben, als ob sie constitutive Grundsätze wären, das heißt, als ob die ihnen subjectiv zukommende Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung zu Urtheilen, Schlüssen und Folgerungen auch eine objective Erkenntnissgiltigkeit besäße und zu realen Bestimmungen und Entscheidungen über Dinge an sich dienen könnte. Der transcendentale Schein ist also gewissermaßen im Wesen der Vernunft eine ebenso nothwendige Illusion, wie es für unsre sinnliche Anschauung unvermeidlich ist, dass uns der Mond beim Aufgange am Horizonte größer erscheint, als später im Zenith.

Hiernach hat nun die transcendentale Dialectik, die zweite Abtheilung der transcendentalen Logik (173), die Aufgabe, den Schein aller transcendenten Urtheile und Schlüsse aufzudecken und uns vor seinem Betruge zu hüten. Eben hierin, dass der transcendentale Schein innerhalb der menschlichen Vernunft bisher nicht erkannt und das Denken immer dadurch verführt worden ist, die Gränzen seiner Erkenntnissfähigkeit zu überschreiten, liegt der Grund aller Unbrauchbarkeit der bisherigen Metaphysik.[1] —

Siebentes Kapitel.

Beurtheilung des transcendentalen oder kritischen Idealismus.

189. Vor Allem ist die Frage zu beantworten, ob und inwiefern die in ihren Grundzügen bisher dargestellte Lehre Kants idealistisch in unserem Sinne des Wortes ist (157). Die Antwort

ergiebt die Idee des Wesens aller Wesen, daher auch das Ideal der reinen Vernunft oder auch die theologische Idee genannt.

1) Zum gründlichen Verständniss der Kantischen Ontologie giebt einen sehr beachtenswerthen Beitrag die Untersuchung von M. W. Drobisch: Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. 1885.



hängt zu allererst davon ab, was Kant selbst in dieser Hinsicht geäußert hat. „Da nach jetzt Erwiesenem, sagt Kant, die Sinne uns niemals und in keinem einzigen Stücke die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, so müssen auch alle Körper mit sammt dem Raum, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden, und sie existiren nirgend anders, als bloß in unseren Gedanken. Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?"

Auf diese Frage antwortet aber Kant selbst: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere, als denkende Wesen, gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb befindlicher Gegenstand correspondire. Ich sage dagegen: es sind Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unsrer Sinne gegeben; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir doch durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Dies ist gerade das Gegentheil von Idealismus." [1]) Mithin, fährt er an einer anderen Stelle fort, „ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealism ist so bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde,

---

1) Prolegomena § 13, Anmerkung II.

wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, welche, indem sie niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern bloß am Buchstaben hängen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines *transcendentalen Idealismus* gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism Des Cartes' oder mit dem mystischen und schwärmerischen Idealism des Berkeley zu verwechseln. Denn der von mir sogenannte Idealism betraf nicht die *Existenz der Sachen*, denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die *sinnliche Vorstellung* der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von *allen Erscheinungen*, habe ich nur gezeigt, dass sie nicht *Sachen*, sondern *bloße Vorstellungsarten*, auch nicht den *Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind*. Das Wort *transcendental* aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur auf das *Erkenntnissvermögen* bedeutet, sollte diese Misdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn (d. h. meinen Idealism) den *kritischen* genannt wissen." [1])

190. Hiernach steht also fest,

erstens, dass Kant an die Existenz einer selbstständigen Körperwelt, an Materie in der Bedeutung eines in seinem eigenen

---

1) Prolegomena § 13, Anmerkung III. Kant sagt wiederholt: „ich nenne alle Erkenntniss *transcendental*, die sich nicht sowohl mit *Gegenständen*, sondern mit *unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt* beschäftigt, und ein System solcher Begriffe heißt *Transcendental-Philosophie*." Dies ist in der *Einleitung* zur Kritik der reinen Vernunft, welche von der Idee der Transcendental-Philosophie handelt, deutlich genug ausgesprochen. — Eine specielle Widerlegung des Idealismus in dem Sinne, in welchem er nach Kants Auffassung von Cartesius und Berkeley gelehrt wird, hat Kant später in einem Zusatze zur Kritik d. r. V. gegeben, welcher als das 21. Supplement der ersten Ausgabe angefügt ist.



Raum befindlichen und darin sich ausdehnenden Wesens, nicht glaubt;

zweitens, daſs er den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungswelt, abgesehen von ihren qualitativen Bestandtheilen, den Sinnesempfindungen, mit allen seinen Formen und Verhältnissen für ein Product subjectiver Vorstellungsweisen hält;

drittens, daſs er aber die Empfindungen, den qualitativen Bestandtheil der Wahrnehmungswelt, in einer von ihm nicht weiter definirten Abhängigkeit sowohl von dem empfindenden Subjecte, als auch von außer uns befindlichen Dingen denkt, welche er Dinge an sich nennt, ohne daſs er jedoch irgend etwas Bestimmtes weder über die Natur des empfindenden Subjectes, noch über die Natur der dabei betheiligten Dinge an sich aussagt: er sagt nur, die Sinnlichkeit, das heißt ein mit Receptivität begabtes Vermögen, werde von den Gegenständen afficirt;

viertens, daſs Kant also nicht ein Empiriker nach Art des gemeinen Empirismus ist, insofern er die in der Wahrnehmung vorhandenen Gegenstände, welche erst in Folge eines apriorischen Vorstellungsactes als Dinge gedacht werden, für Phänomena oder Erscheinungen und, insofern dieselben nur in uns sind, für bloße Vorstellungen hält;

fünftens, daſs er andererseits aber auch kein voller, absoluter Idealist in dem Sinne ist, daſs er die Wahrnehmungswelt ganz und gar für ein Product nur im vorstellenden Subjecte und ganz ohne jede Mitwirkung von außer demselben befindlichen Dingen gehalten hätte, da er vielmehr solche Dinge, obgleich deren Natur uns völlig unbekannt ist, sich dabei betheiligen läſst; und

sechstens, daſs er auf die Abhängigkeit der die Wahrnehmungswelt ausdrückenden Vorstellungen von der Mitbetheiligung der Affection durch die Dinge an sich weiter gar keinen Werth legt, am wenigsten dieselbe genauer definirt oder erklärt, sondern die Grundbestandtheile dieser Vorstellungen, die Empfindungen, gegeben sein läſst und sie wie ein Material verbraucht, aus dem zuerst die Sinnlichkeit durch ihre apriorischen Formen der An-

schauung eine Wahrnehmungswelt ausgestaltet und dann der Verstand durch seine Kategorien und immanenten Grundsätze eine in sich geordnete und nach Gesetzen zusammenhängende Erscheinungswelt aufbaut.

Fasst man diese sechs Sätze zusammen, so darf behauptet werden, dass Kant seinen Idealismus am besten selbst als den kritischen gekennzeichnet hat, das heißt, als einen Idealismus, der nach Inhalt und Form sich aus der Untersuchung der Erkenntnisvermögen des Menschen rücksichtlich ihrer Erkenntnismittel und ihrer Erkenntnisgränze ergiebt. —

191. Sollen nun einige Gedanken ausgesprochen werden, die auf das hinweisen, worauf bei einer Beurtheilung der Kantischen Theorie am ehesten zu achten sein möchte, so ist zuvor dem Anfänger in der Philosophie das außerordentliche Gewicht vor die Augen zu stellen, welches der Kantischen Philosophie theils als solcher für sich, theils in Betreff ihrer hervorragenden Stellung in der Entwickelung der deutschen Philosophie und Bildung überhaupt zukommt. Dies ist um so nöthiger, damit Derjenige, der einmal ein eigenes Studium der Kantischen Schriften unternehmen will, dazu auch die richtige Gesinnung mitbringt.

Mit Kant beginnt eine neue Epoche in der Geschichte der deutschen Philosophie, in deren Fortbildung wir uns noch jetzt befinden.[1]) Er hat nach allen Seiten dem philosophischen Denken neue Bahnen eröffnet, auf dem Gebiete der Metaphysik, der Naturphilosophie, der Moral und Rechtslehre, der Religionsphilosophie. Seine Gedanken und Lehrsätze sind in die meisten übrigen Wissenschaften, in die Physik, Theologie, Jurisprudenz, übergegangen.

1) Der Schöpfer der deutschen Philosophie, G. W. Leibniz, hat nicht das Glück gehabt, dass ein Anderer ein dem Geiste seiner Weltanschauung entsprechendes Gebäude aus den zerstreuten Bruchstücken, welche Leibniz hinterließ, aufführte. Was Chr. Wolff in dieser Hinsicht gethan hat, verdient zwar die vollste Anerkennung eines architectonischen Aufbaues; dieser war aber nur zu sehr dazu geeignet, mehr zum Genusse einer vermeintlich vollendeten Arbeit einzuladen, als zu einem besseren Um- und Weiterbau aufzufordern.

Durch beide Wirkungen hat er eine Zeit lang die Richtung und Beschaffenheit der deutschen Bildung bestimmt. Aus seiner Philosophie entsprangen mehrere verschiedene Entwickelungen, und die Betrachtung der Systeme, die nach ihm gefolgt sind, wie auch derer, welche jetzt die Aufmerksamkeit beschäftigen, muss immer bis auf Kant zurückschreiten, wenn man sie historisch verstehen will. Selbst wenn man sich genöthigt sieht, derselben die Zustimmung zu versagen, so giebt es doch in der ganzen Geschichte der Philosophie kein System, dessen Studium lehrreicher wäre, als das seinige. Ueberall in seinen Schriften herrscht die Ruhe besonnener Untersuchung, welche für sich gewinnt, die Klarheit, welche zur Ergründung ihrer Tiefe einladet, eine seltene logische Gewissenhaftigkeit, welche die Gründe und Gegengründe abwägt und die letzten Schlussfolgerungen scharf und genau feststellt. Die Fülle der Gedanken, die sich in einer zwar gewichtigen, aber doch stets wohl gegliederten Sprache darlegen, welche Kant für sie zum Theil selbst erst neu schaffen musste, ist eine reiche Quelle fruchtbarer Anregung des eigenen Nachdenkens, und über das Ganze breitet sich der sittliche Ernst, die Achtung gebietende Gesinnung des Forschers aus, welche selbst da wohlthut, wo der Verstand seinen Beifall zurückhält. Schon sein Zeitalter erkannte, wenn auch langsam, dann aber mit überwältigendem Erfolge die Größe seines Geistes, dessen Licht unzweifelhaft mit seinen Strahlen noch in der entferntesten Zukunft das Nachdenken der Menschen erwärmen und erleuchten wird. —

Die Einwendungen, welche sich von unserem Standpunkte gegen Kants kritischen Idealismus erheben lassen, können in folgenden Sätzen zusammengefasst werden.

192. a. Auch wenn man Kant zugesteht, wie der Verfasser dies thut, dass weder der Raum als solcher etwas außer uns befindliches Wesenhaftes für sich ist, noch irgendeine räumliche Form oder ein räumliches Verhältniss ein reales Prädicat abgiebt, welches einem Dinge an sich und als solchem zukommt, dass dies Alles vielmehr nur innerhalb der sinnlichen Wahrnehmungswelt seinen

13*

Platz habe: so darf der letztere Gedanke doch nicht so ausgedrückt werden, als ob die dem Raume und den Räumlichkeiten zukommende Realität eben darin bestehe, dass beides vorhin Zugestandene in Ansehung alles Anschaubaren unvermeidlich und nothwendig sei.[1]) Denn so ausgedrückt folgt, trotzdem dass hiermit eine gewisse Wirklichkeit anerkannt wäre, doch nur die Subjectivität des Raumes und der Räumlichkeiten, das heißt der Satz, dass aller Raum und alle Räumlichkeit bloß auf der menschlich-geistigen Einrichtung und Art, vorzustellen, beruht, wie dies auch Kant selbst ausspricht. Diese Folgerung ist aber darum wieder falsch und zeigt die Irrthümlichkeit ihrer Prämissen, weil, wenn Raum und Räumlichkeit nur ein Product unseres Vorstellens wären, dann die Gebundenheit der räumlichen Anschauung sowohl an einen in jedem Einzelfalle unabänderlichen Inhalt der Empfindung, als auch an eine jedesmal bestimmte Form oder ein bestimmtes Verhältniss nicht denkbar wäre. Für eine solche Gebundenheit lässt sich kein hinreichender Grund aus der Natur der vorausgesetzten, die Räumlichkeit erzeugenden Thätigkeit im anschauenden Subjecte ableiten, da die letztere vielmehr als eine rein apriorische Function müsste ganz frei functioniren können. Die Gebundenheit unserer sinnlichen Anschauung an jedesmal ganz bestimmte Raumformen und Verhältnisse kann nur genügend verstanden werden, wenn man annimmt, dass wirkliche Dinge außer uns nicht bloß, wie Kant meinte, das Vermögen der Receptivität afficiren und dadurch sich

---

1) Kant scheint die Ueberzeugung gehabt zu haben, dass nothwendig zu jedem Gegenstande auch eine Anschauung gehöre, d. h., daß jeder Gegenstand auch müsse angeschaut werden können und dass eine solche Anschauung auch nothwendig immer nur von der Natur des Anschauenden abhänge, weshalb denn die menschliche Anschauung auch nur in der Natur des Menschen liege und nur für ihn passe. Neben einer gewissen Wahrheit enthält dieser Gedanke aber auch einen Irrthum, weil er den gleich möglichen Fall übersieht, daß, während die qualitativen Inhalte der Affection naturgemäß ganz verschieden sind, doch die formalen Bestimmungen derselben, wodurch überhaupt erst Anschauung entsteht, ganz allgemeinen, für jeden Anschauenden giltigen Gesetzen unterworfen sein können.

am Zustandekommen unserer Empfindungen betheiligen, die deshalb Kant gegeben nennt, sondern wenn sie auch bei dem Zustandekommen der Raumformen und Verhältnisse der Anschauung betheiligt sind, das heißt, auf diejenigen Vorgänge oder Thätigkeiten in uns, durch welche dieselben zum Bewusstsein kommen, — von welcher Art diese Vorgänge und Thätigkeiten bei genauerer Untersuchung sich auch mögen zu erkennen geben — einen regulatorischen Einfluss ausüben. Oder kurz: es bleibt nichts Anderes übrig, als dass man auch die räumlichen Formen und Verhältnisse der Anschauung als gegeben annimmt und in diesem Sinne ihre Objectivität zugesteht.

193. b. Man braucht Kant nicht darin zuzustimmen, dass ein Vermögen der reinen Anschauung als ein wirkungsfähiges Princip a priori der stattfindenden einzelnen räumlichen Anschauung oder dem Angeschauten vorhergehe. Vielmehr ist es denkbarer und stimmt mit den Thatsachen des Bewusstseins besser überein, wenn man annimmt, dass dasjenige Vorstellen, aus welchem und in dem die Räumlichkeiten bewusst werden, erst allmälig und unter bestimmten Bedingungen zu Stande komme und ein mit der Zeit anwachsendes Quantum des Bewusstseins der Räumlichkeit erzeuge, welches wir dann, nachdem es einmal gewonnen ist, nun auch immer jedem neuen Falle der Wahrnehmung oder Anschauung entgegenbringen und es hiermit weiter vermehren. In diesem in uns angesammelten Quantum der räumlichen Vorstellungsweise (wie man sich kurz ausdrücken darf) ist dann schließlich, sobald es in eine allgemeine Reproduction übergeht, keinerlei Spur einer concreten Bestimmtheit an Form und Verhältniss mehr bemerkbar, — und eben deshalb kommt es uns nun so vor, als ob dasselbe wie ein von jeher schon fertiger und selbstständiger Raum jeder einzelnen räumlichen Anschauung vorhergehe. Diese falsche Vorstellung ist um so natürlicher, weil wir, ganz abgesehen von der thatsächlichen Wahrnehmung, frei aus uns heraus vermittelst der erworbenen Befähigung, Räumliches vorzustellen, auch beliebige Formen und Verhältnisse in

empfindungslosen Schematen erzeugen können, die uns selbstverständlich dann so erscheinen, als ob wir sie wie Theile oder Ausschnitte aus einem schon vorher fertigen unendlichen Anschauungsgebiete, dem Raume, herauslösten. Kants Vorstellung, der Raum sei die apriorische unendliche Form der reinen Anschauung, überdeckt ein Problem, welches dadurch weder einen metaphysisch noch einen psychologisch richtigen Angriff bekommen hat.

Aehnliches dem, was hiermit gegen Kants Lehre vom Raum gesagt ist, würde sich auch in Betreff seiner Lehre von der Zeit sagen lassen.

194. c. Hiermit hängt der Einwand zusammen, der schon oben gegen Kants Kriticismus, insofern derselbe in seinem Ursprunge mit dem Skepticismus zusammenhängt, ausgesprochen ist (107), und der nun hier ergänzt werden muss. Abgesehen nämlich davon, dass jede Untersuchung des sogenannten Erkenntnissvermögens insbesondere und der geistigen Vermögen überhaupt selbst schon andere vorher gewonnene Erkenntnisse voraussetzt, auf welche eine solche Untersuchung sich stützt, muss die kritiklose Annahme solcher Vermögen auch an sich verworfen werden. Fragt man genau und dringt auf eine bestimmte Antwort, was Kant sich unter den von ihm erwähnten, sehr zahlreichen Vermögen (er sagt gewöhnlich des Gemüths, weil er den Ausdruck Seele von seinem Standpunkte aus gern vermeidet) eigentlich gedacht und insbesondere, was ihn bewogen hat, an die Existenz solcher Vermögen vor aller Erfahrung und unabhängig von aller Erfahrung zu glauben: so findet man eine Antwort hierauf nicht und eine Begründung seiner Annahme nur in dem nicht dazu ausreichenden Satze, dass, wenn alle unsere Erkenntniss aus der Erfahrung entspränge, sie dann der Allgemeinheit und Nothwendigkeit entbehren müsse. Um dieser Meinung willen sind die von Kant angenommenen Vermögen fingirte Wesen oder fingirte Kräfte oder fingirte Thätigkeiten oder substantivisch benannte psychische Vorgänge, die in der That ebenso transcendent

sind, das heißt, alle Erfahrung übersteigen und in das Gebiet des Intelligibeln, wenn sie wirklich wären, gehören würden, wie die Dinge an sich. Man muss sich darüber wundern, dass Kant von den inneren Eigenthümlichkeiten, von den Verrichtungen, den Functionen, den Formen, den inneren Regeln und Gesetzen dieser fingirten Wesen so Vieles zu erzählen weiß, während er von den Dingen an sich jedes nähere Wissen für unmöglich hält. Mir ist nur ein einziger Fall aus Kants Schriften in der Erinnerung, wo ihm selbst ein Zweifel an der logischen Denkbarkeit eines apriorischen Vermögens aufgestoßen ist, nämlich die Stelle in den Prolegomena, wo die Frage von ihm aufgeworfen wird: wie ist es möglich, Etwas a priori anzuschauen? Er selbst sagt ganz richtig, dass es doch unmöglich scheine, a priori ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen entweder vorher oder noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste und also nicht Anschauung sein könnte. Wodurch macht er nun aber einen solchen Begriff dennoch denkbar und das darin Gedachte dennoch zu einem wirklich Vorhandenen? Er meint, dass die Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniss a priori stattfinde, dies sei „nur auf eine einzige Art möglich, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde.“ Dass dieser Gedanke die Sache nicht erledigt, sondern nur noch mehr verwickelt, erkennt man, wenn man den Satz, ohne seinen Sinn zu ändern, sprachlich anders ausdrückt. Er lautet dann: die Sinnlichkeit hat in sich eine Form, die sie, wenn sie afficirt wird, anwendet, um den Inhalt ihrer Affection anzuschauen. Die Anschauung hätte also doch immer noch etwas Anderes vor sich, nämlich die Befähigung oder reale Möglichkeit, eine Form anzuwenden, und die Anschauung selbst käme immer erst nach dem gegebenen Inhalte der Affection. Andrerseits lässt sich bei dem Ausdrucke Form gar nichts Anderes denken, als wiederum ein erdichtetes

Vermögen, zu formen, das heißt, in einer bestimmten Weise gestalten, ein räumliches Verhältniss zwischen Vielem und aus Vielem hervorbringen zu können.

195. d. Kant bezeichnet die Frage, wie Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach als der Inbegriff der Erscheinungen, und Natur in formeller Bedeutung, nämlich als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich sei, als den höchsten Punkt der transcendentalen Philosophie.[1]) Diese Frage fällt ihrem Sinne nach mit der Frage zusammen, wie subjective Bedingungen des Denkens objective Giltigkeit haben, das heißt, Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände abgeben können. Kant glaubt diese Frage durch den Nachweis der apriorischen Existenz der reinen Anschauung, durch welche das sinnliche Gebiet entsteht, und der apriorischen Existenz der Verstandeskategorien beantwortet zu haben, durch welche in die Wahrnehmungswelt Zusammenhang, Regel, Ordnung, Einheit und Gesetz gebracht werden.

Hierin liegt, meiner Meinung nach, eine Täuschung. Wenn Kant nämlich weiter nichts, als die qualitativen Inhalte der Sinnesempfindungen gegeben, das heißt, aus einer Affection in uns entsprungen sein läßt, welche die Dinge an sich auf uns ausüben, so ist dies eine willkürliche Beschränkung des Denkgebrauchs des Causalitätsbegriffes. Darauf ist kein Werth zu legen, dass man Kant schon deshalb den Vorwurf einer Inconsequenz gemacht hat, dass er solche Affection angenommen und zugelassen habe. Denn abgesehen davon, dass dies nicht einmal eine volle Inconsequenz ist, insofern als wenigstens die Vorstellung der Wirkung nur auf ein empirisches Glied, nämlich die Empfindung, im Causalverhältnisse bezogen wird, liegt darin vielmehr der von

1) Prolegomena § 37. Kritik der reinen Vernunft, das zweite Hauptstück der transcendentalen Analytik.

der Sache selbst geforderte Anfang eines nothwendigen Zugeständnisses, welches der gleichfalls von Kant anerkannten, logisch nothwendigen Beziehung des Begriffes der Erscheinung auf Dinge an sich, die dabei betheiligt sind, gemacht werden muss. Es ist doch eine sonderbare Annahme, dass es Dinge an sich außer uns giebt, dass dieselben aber sich für uns nur durch ihre Affection zu erkennen geben, sonst aber Weiteres weder auf uns noch unter sich selbst machen sollen. Kant gesteht zu, dass „die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden kann, und ebenso, dass auch empirische Gesetze keineswegs ihren Ursprung vom reinen Verstande herleiten können.“[1]) Warum soll nicht mithin das Denken den Versuch wagen dürfen, bestimmte Annahmen auch rücksichtlich des causalen Verkehres der Dinge außer uns unter einander zu machen, aus denen es vielleicht gelingt, ebenso jene Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wie auch die empirischen Gesetze abzuleiten. Es giebt doch unzählige Fälle, wo unsere Wahrnehmungsurtheile, um überhaupt zu Stande kommen zu können, die Voraussetzung mehrfacher von uns unabhängigen und von den Dingen außer uns ausgehenden Ereignisse und Veränderungen nöthig machen, und wenn irgendwo, so kann das, was wir die Objectivität der Naturerkenntniss nennen, nur da gesucht werden, wo sich eine Uebereinstimmung der aus solchen Voraussetzungen gezogenen Folgerungen mit den schon vorhandenen oder neu eintretenden Wahrnehmungsurtheilen einfindet. Kant täuscht sich, wenn er meint, die Objectivität unsrer Erkenntniss liege darin, dass erst durch die Anwendung der apriorischen Verstandesbegriffe auf die sinnlichen Anschauungsgebilde Allgemeinheit und Nothwendigkeit den darüber auszusprechenden Urtheilen zukomme. Denn selbst wenn dies schlechthin wahr wäre, so würde daraus, dass zwei besondere Vorgänge oder Thätigkeiten in uns, näm-

1) Kritik d. r. V. S. 114.

lich reine Anschauung und reiner Verstand, zusammenstimmen, nicht das folgen, was wir nöthig haben: eine solche Zusammenstimmung wäre immer nur ein psychisches Factum, das über denjenigen Bestandtheil, welcher in dem Wirken der Anschauung, das heißt, in unseren Vorstellungen der Art, das heißt wiederum in den empirischen Erscheinungen, also auch in den Wahrnehmungsurtheilen als eine Beziehung auf die Mitwirkung außer uns befindlicher Dinge liegt, schlechterdings nichts entscheidet. Es ist richtig, daſs wir von den Dingen an sich außer uns nur dadurch etwas wissen können, daſs sie uns afficiren, das heißt, auf uns wirken. Diese Wirkung braucht aber nicht bloß auf den Empfindungsinhalt beschränkt zu sein, sondern zieht sich auch, wie sich unabweisbar zeigen läſst, weit über diesen Inhalt hinaus in die Formen und Verhältnisse räumlicher und zeitlicher Art fort, die wesentlich zu unsrer Wahrnehmungswelt gehören.

Die Objectivität des Naturerkennens kann also nur in der Uebereinstimmung gesucht werden, welche zwischen drei Gliedern, nämlich den Operationen des Verstandes, zweitens den vorauszusetzenden causalen Bezügen der Dinge außer uns unter einander und zu uns, welche kein bloß formales Denkverhältniſs bedeuten können, sondern durch welche realiter etwas in der Welt geschehen muſs, was vorher noch nicht in dieser war, und drittens dem Mittelgliede erreicht wird, welches als sinnliche Wahrnehmungswelt zwischen den beiden anderen Gliedern als terminus medius die Verbindung stiftet.

196. e. Der eben aufgedeckte, nach meiner Meinung in Kants Erkenntniſstheorie liegende Fehler hängt mit der Ansicht zusammen, die Kant von dem Unterschiede zwischen Urtheilen a posteriori und Urtheilen a priori aufstellt. Wenn Kant nämlich behauptet, daſs kein Erfahrungsurtheil Allgemeinheit und Nothwendigkeit beanspruchen, Beides vielmehr nur einem synthetischen Urtheile a priori zukommen könne, wie zum Beispiel einem mathematisch bewiesenen Urtheile, so halte ich auch diesen Satz, so hin-

gestellt, das heißt, wenn damit ein voller Gegensatz zwischen beiden Urtheilsarten ausgesprochen sein soll, nicht für richtig, und kann andrerseits auch Kants Ansicht von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht anerkennen.

Zunächst ist es eine Thatsache, dass jedes synthetische Urtheil a priori, seine Wahrheit vorausgesetzt, immer doch nur ein einzelner psychischer Act in dem Bewusstsein des Denkenden selbst ist. Die bestimmte, innere Erfahrung, in der wir die Einzelbegriffe der Prämissen in bestimmter Weise verknüpfen, oder das Urtheil, nach Kants Ansicht, aus einem apriorischen Stammbegriffe entspringen lassen, ist die Grundbedingung, wenn uns die darüber hinausgehende Allgemeinheit und allgemeine Nothwendigkeit oder die apodictische Beschaffenheit, welche rein logisch ist, soll zum Bewusstsein kommen können.

Andrerseits bleibt es auch immer der singuläre Fall, worin sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit darstellt oder zum Bewusstsein bringt.

Drittens, wenn uns auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zum Bewusstsein kommt, das heißt von uns gedacht wird, so kann doch dieses Allgemeine und Nothwendige schlechterdings nichts Abgesondertes, noch außer den Einzelfällen Bestehendes und Existirendes sein. Sondern es heißt doch nichts Anderes, als: in allen Fällen, wo und wann Du dies denkst, wirst Du es immer in gleicher Weise als logische Wahrheit denken und denken müssen, da es in keinem Falle eine Ausnahme findet, sondern in jedem Falle sein Gegentheil ausschließt.

Nun ist viertens klar: da wir auch hierbei schlechterdings nicht die Einzelnatur unseres Denkens verlassen, jene „alle Fälle" aber, auf welche die Allgemeinheit und die Nothwendigkeit des wahren Urtheils a priori sich beziehen, entweder wiederum nur die zurückkehrenden Einzelacte unsres Denkens sind, die sich möglicher Weise über eine lange Zeitstrecke ausdehnen, oder aber solche Fälle betreffen, wobei wir in Folge von Wahrnehmungen und Anschauungen jene Wahrheit auf Gegenstände außer uns be-

ziehen: so kann in keinem dieser beiden möglichen Fälle die logische Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die immer nur durch ein in der Zeit auftretendes Einzelurtheil zum Bewusstsein kommt, verbürgt werden durch eben diesen Einzelact.

Alle diese Umstände verlangen mithin die Folgerung, dass das Urtheil, dass alle Einzelacte zusammentreffen und die logische Allgemeinheit und Nothwendigkeit bewahrheiten, selbst nicht als allgemein und nothwendig erwiesen ist, sondern nur als wahr vorausgesetzt wird. Mit anderen Worten: wir mögen uns bloß unter Begriffen bewegen oder aber die Begriffe und die daraus gebildeten Urtheile auf Gegenstände der Wahrnehmung beziehen, immer bleibt die angenommene Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur der Ausdruck einer logischen Idee, die als solche allein und für sich ganz und gar unfähig ist, ihr Verhältniss zu dem empirischen Inhalte der Welt derartig zu bestimmen, dass dieser Inhalt mit ihr übereinstimmen, das heißt, dass die Dinge und Ereignisse außer uns den logischen Gesetzen und Forderungen des Denkens gehorchen müssen. Woher dieser Gehorsam kommt, hat Kant durch seine Erkenntnisstheorie nicht einmal innerhalb der von ihm gezogenen Gränze aufgeklärt, wonach er die Dinge an sich und das, was in ihnen oder zwischen ihnen oder zwischen ihnen und uns geschieht, ganz bei Seite geschoben und die Frage nur auf das Verhältniss des Verstandes zu den gleichfalls nur in uns vorhandenen Erscheinungen, das heißt Vorstellungen, beschränkt hat.

Die im Obigen ausgesprochenen Sätze mögen genügen, um das eigene Nachdenken des Lesers über die darin berührten schwierigen Fragen theils metaphysischer theils psychologischer Art anzuregen.

Achtes Kapitel.

Der Idealismus.

b. Der reine oder absolute Idealismus Fichte's.

197. Um zu verstehen, wie aus Kants Transcendentalphilosophie der Idealismus Fichte's [1]) entstanden ist, brauchen nur ein paar fundamentale Abänderungen der Kantischen Gedanken erwähnt zu werden. Es sind folgende:

a. Fichte wirft die Frage auf, was denn ein Noumenon sei. Es ist nach Kant Etwas, das von uns nach Gesetzen des Denkens zu der Erscheinung hinzugedacht wird und nach diesen Gesetzen hinzugedacht werden muss. Kant selbst hat gesagt, dass der Begriff von einem Noumenon gar keine positive und bestimmte Erkenntniss von irgendeinem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem von aller Form der sinn-

---

1) Joh. Gottl. Fichte, geb. 1762 im Dorfe Rammenau in der Oberlausitz, war Zögling der Schulpforte von 1774—1780, studirte bis 1784 in Leipzig Theologie, war 1788 Hauslehrer in Zürich, 1790 wieder in Leipzig, wo er nun Kants Philosophie kennen lernte, dann kurze Zeit Hauslehrer in Warschau, von wo er 1791 nach Königsberg ging und Kant besuchte. Aus dem Jahre 1792 stammt die Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", die ihn rasch berühmt machte; von 1794—1799 war er Professor in Jena, 1805 in Erlangen, hielt in Berlin im Winter 1807—1808 „die Reden an die deutsche Nation" und war daselbst bis zu seinem Tode, den 27. Januar 1814, Professor. Sein Sohn Im. Herm. Fichte schrieb die in hohem Grade lesenswerthe Biographie des Vaters, 2. Aufl. 1862, edirte die nachgelassenen Werke in 3 Bänden 1834 und sämmtliche Werke in 8 Bänden 1845—46. Zum Studium sind besonders zu empfehlen: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre 1794; Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1794; die erste und die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797; das System der Sittenlehre 1798; die Bestimmung des Menschen 1800; Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre 1801. Die Reden an die deutsche Nation haben eine große historische Bedeutung; in philosophischer und speciell in pädagogischer Hinsicht ist ihr Werth gering.

lichen Anschauung abstrahirt wird.[1]) Ist dies nicht, sagt Fichte, ein offenes Geständniss, dass ein solches Etwas nur durch unser Denken entsteht und sonach nur für unser Denken, für uns denkende Wesen, da ist? Wozu soll also ein solches Noumen oder Ding an sich noch weiter gebraucht werden? Wenn man sagt, der Gedanke des Dinges an sich sei durch die Empfindung begründet und die Empfindung wieder durch den Gedanken des Dinges an sich, so ist dies dasselbe, wie wenn man den Erdball auf dem Elephanten und diesen auf dem Erdball ruhen lässt. Wie kann ein bloßer Gedanke auf das Ich einwirken?

Bei dieser Interpretation der Kantischen Lehre verwarf also Fichte zunächst das Ding an sich, weil es für ihn eine ganz imaginäre, unbrauchbare Vorstellung war, hob auch den letzten Rest eines Zusammenhanges der Empfindung und Wahrnehmung mit den von uns unabhängigen und auf uns einwirkenden Dingen auf und zog sein Denken ganz auf das Innere, auf das Ichbewusstsein zurück.[2])

198. b. Kant hatte den Satz ausgesprochen, dass der Grund aller Erfahrungsgesetze in dem Vermögen des Verstandes liege, verschiedene Vorstellungen in einer einheitlichen Erkenntniss synthetisch zu begreifen, also in der Einheit der Apperception,

---

1) Kritik d. r. V. S. 208. Fichte's S. W. B. 1, zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 482. An dieser Stelle ereifert sich Fichte gegen den „Kantianismus der Kantianer", die mit Kant das Ding an sich für mehr hielten, als eine bloße Vorstellung, und ruft die Worte aus: „Das wären die angestaunten Entdeckungen des großen Genie, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?"

2) Fichte war so sehr von der Richtigkeit seiner Interpretation der Kantischen Lehre überzeugt, dass er die entgegengesetzte Auffassung für eine Absurdität hielt, die er keinem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig sei, zutrauen könne, und wenn Kant selbst ausdrücklich ausspräche, „die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transcendentalen Gegenstande zu erklären," so werde er die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes." Den in unseren Tagen über denselben Fragepunkt wieder erneuerten Streit hat die Einleitung in d. Ph. keinen Anlass zu berücksichtigen.

und daſs die höchste und alle anderen Einheiten bedingende Form der letzteren die Einheit des Selbstbewuſstseins sei, das heiſst, diejenige reine Synthesis, welche alle Vorstellungen in der Einheit des Ich verknüpft und dieses selbst zur obersten Bedingung aller Verstandesthätigkeit macht.[1]) Hierin erblickte Fichte die Hinweisung auf ein Doppeltes: einmal darauf, daſs es eine noch höhere Ableitung der Verstandeskategorien geben müsse, als die Kantische; und zweitens darauf, daſs das Princip dieser Ableitung das Ich, aber das Ich in der Bedeutung sein müsse, daſs es, in seiner Reinheit gedacht, das einheitliche Princip sei sowohl für Alles, was im Bewuſstsein in der Beziehung auf ein äuſseres und vermeintlich fremdes Object vorgestellt wird, als auch für das, was sich in dem Bewuſstsein als ein empirisches Ich in der Formel „ich denke oder ich empfinde oder ich schaue an" u. s. w. antreffen läſst.

Durch diese Auffassung der Kantischen Lehre wandelte sich der Begriff des empirischen Ich bei Fichte in den Begriff des reinen oder absoluten Ich und dieser Begriff wiederum in den Begriff eines erzeugenden, den Gesammtinhalt des Bewuſstseins nicht bloſs bedingenden, sondern hervorbringenden Princips um.[2])

199. c. Fichte's Denken concentrirt sich also in der Besinnung, daſs Alles, was wir wissen und wissen können, nach Inhalt und Form nur ein Factum in uns selbst ist. Unsere Vorstellungen sind da; unsere Begriffe und Urtheile sagen Dieses und Jenes aus; das Ausgesagte ist unser Gewuſstes und als solches unser Denken; reden wir von Dingen, so meinen wir unsere Bilder und Gedanken; denken wir, sie seien nicht unsere Gedanken, so ist auch dieser Gedanke unser; Jeder kann nur von seinen eigenen Gedanken reden, selbst wenn er Anderes meint; das

---

1) Kritik d. r. V. S. 100 u. f.

2) Zweite Einleitung S. 476. Fichte meinte, auch diese Gedanken habe Kant selbst schon als die eigentlich von ihm gedachten und für wahr gehaltenen gehabt.



Andere ist ihm nur als das Seinige vorstellbar; immer nur von uns selbst, von unserem Ich hängen wir ab: die Philosophie ist Ichheitslehre und insofern sie als solche die Lehre alles Denkbaren ist, ist sie schlechthin Wissenschaftslehre.

200. Der gewöhnliche Mensch übersieht schon diesen ersten natürlichen Anfang der Erkenntniss: er ist selbst das Princip aller Erkenntniss, aber er weiß es nicht. Dies kommt daher, meint Fichte, weil die meisten seiner Vorstellungen ihm nicht als die seinigen zum Bewusstsein kommen, sondern viele Vorstellungen und Gedanken ihm selbst als ein Fremdes, von ihm Unabhängiges gegenüber stehen: er hat sie nicht in sich und nicht für sich und sieht nicht sich in ihnen, sondern setzt sie sich gegenüber und trennt sie dadurch von sich. Dies ist namentlich der Fall mit den dinglichen Vorstellungen und Allem, was daran hängt. Ueberhaupt aber ist es mit allen Vorstellungen und geistigen Zuständen der Fall, worin wir uns nicht in der Art bewusst sind, dass wir sie als die von uns ausgegangenen wissen, und die wir deshalb als von uns unabhängig denken, weil wir in ihnen nicht die freie Thätigkeit unserer selbst wahrnehmen.

201. Die Aufgabe, die hieraus erwächst, kann keine andere sein, als: das Ich in solcher Weise aufzufassen, dass es sowohl sich selbst in seiner freien Thätigkeit, als auch zugleich sich als ein sich selbst Beschränkendes und insofern Beschränktes findet.

Um diese Aufgabe zu lösen, verwarf Fichte den alten Begriff des Wesenhaften in dem Sinne, als ob dasselbe eine für sich existirende und fertige Substanz sei. Fichte's Princip ist überhaupt kein Wesen, das schon ist, keine Seele, die Kräfte hat, sondern eine nur thätige und absolute Intelligenz, von der man nicht einmal sagen darf, dass sie sei oder dass sie bestehe, weil diese Ausdrücke sich auf eine Wechselwirkung mit Anderem beziehen, von der hier keine Rede sein kann. Das hier zu denkende Princip ist schlechthin ein Thun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man es nennen, weil dadurch auf

etwas Bestehendes hingedeutet würde, welchem die Thätigkeit beiwohne, was aber hier verworfen wird, da es die Thätigkeit, das Thun, das absolute Handeln sebst ist.[1]) Dieses so Gedachte nannte Fichte das absolute oder reine Ich, worin noch nichts Einzelnes und kein Dieses, noch kein Vorstellen, keine Anschauung, kein räumliches und kein zeitliches Bild, kein concretes Bewusstsein da ist, was vielmehr Alles erst aus ihm herkommen soll, worin also Subject und Object noch ungeschieden liegen oder was noch die reine Identität des Subjects und Objects ist.

202. Es ist begreiflich und eine natürliche Folge aus dem Gedanken eines so von aller empirischen Wirklichkeit abgelösten Princips, dass Fichte, um zu den Thatsachen des Bewusstseins zurückkommen zu können, auch eine ganz absonderliche Methode nöthig hatte.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass auch schon von Kant an die sonderbare Voraussetzung gedacht war, es könne außer der uns Menschen allein zukommenden sinnlichen Anschauung möglicher Weise auch eine intellectuelle Anschauung geben, das heißt eine Anschauung, die sich direct und unmittelbar ebenso des Wesens der Dinge an sich bewusst werde, wie der Mensch nur indirect und mittelbar durch eine Affection eine Erscheinung in sich erlebe, die er dann fälschlich für die Dinge selbst halte. Kant hatte diese Vorstellung verworfen, Fichte aber ergriff sie und hob sich dadurch über das gewöhnliche Verstandesdenken hinaus auf den Standpunkt der intellectuellen Anschauung, die er sich wie ein geistiges Zusehen und Verstehen der in der Natur des absoluten Ich vor sich gehenden Thaten dachte. Daher lautet auch der Anfang der Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von Allem, was dich umgiebt, ab und in dein Inneres: dies ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut.

---

1) Erste Einleitung S. 440.

Es ist von Nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.“ Die intellectuelle Anschauung ist ein Anschauen unserer selbst im Vollziehen des Actes, wodurch uns das Ich entsteht; die Intelligenz sieht sich selbst zu und dieses sich selbst Sehen ist mit Allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt oder geht unmittelbar auf Alles, was sie ist, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz.[1])

203. Insofern zweitens die dem absoluten Idealismus gestellte Aufgabe darin liegt, die gesammte, sowohl innere, als auch äußere Erfahrung aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz, als That des absoluten Ich, abzuleiten und zu erklären, so bedarf es auch eines besonderen Regulativs, wonach die Reihenfolge dieser Thaten erkannt wird. Dieses Regulativ kann, meint Fichte, kein anderes sein, als dass das Denken im Erfassen der Thatsachen des Bewusstseins von den bedingten zu deren Bedingung aufsteigt und hiermit so lange fortfährt, bis die Bedingungen des anfänglich Gedachten alle zusammenlaufen in einem absolut ersten und nicht weiter zurückführbaren Grundsatze, in welchem auch die erste Thathandlung des absoluten Ich enthalten ist, an die sich rückwärts wiederum die andern anschließen. Man kann dieses Verfahren, meiner Meinung nach, passend die Methode der analytischen Synthesis nennen, in Anbequemung an den Fichte'schen Satz, dass für seinen Idealismus das a priori und das a posteriori gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei sei.[2])

---

1) Erste Einleitung S. 435. Zweite Einleitung S. 463.

2) Erste Einleitung S. 447: „Das a priori und das a posteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie anticipirt die gesammte Erfahrung, denkt sie sich nur als nothwendig und insofern ist sie, im Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, a priori. A posteriori ist die Zahl, inwiefern sie als gegeben betrachtet wird; a priori dieselbe Zahl, inwiefern sie als Product aus den Faktoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiss selbst nicht, was er redet.“

204. Fichte findet nun, dass die reine Thätigkeit des Ich in dem Setzen des Ich durch sich selbst besteht, dass das Ich causa sui ist, dass es das Handelnde und das Product der Handlung zugleich ist, dass es ein Subject ist, welches sich selbst sich zum Object macht. Die erste That des Ich ist, dass es sich selbst setzt: darin liegt das Ich bin und das Ich bin Ich. Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subject. Sowie es sich setzt, ist es, und sowie es ist, setzt es sich. Dies ist der erste schlechthin unbedingte Grundsatz.[1])

205. Unter den Thatsachen des Bewusstseins kommt aber nicht bloß das Bewusstsein der Identität, sondern auch das Bewusstsein des Entgegensetzens vor, so gewiss wir die Vorstellung eines Anderen haben, das wir nicht als Ich vorstellen. Dies ist nur so denkbar, dass das absolute Ich auf seine erste That eine davon abhängige und dadurch bedingte zweite That folgen lässt, wodurch es Etwas setzt, welches, obgleich es doch im Grunde nur sein Eigenes ist, ihm doch als ein Fremdes, Anderes und ihm Entgegengesetztes erscheint. Hieraus ergiebt sich der zweite Grundsatz: das Ich setzt ein Nicht-Ich als das dem Ich selbst Entgegengesetzte.

206. Aus beiden Sätzen wird ein dritter Grundsatz synthetisch gefolgert, insofern in beiden Setzungen eine Einschränkung beider Entgegengesetzten durch einander liegt, die doch nicht in realem Sinne gedacht werden kann, weil beide im Grunde doch Ein und Dasselbe sind und nur in der Reflexion unterschieden werden. Der Widerspruch wird dadurch gelöst, dass sowohl das Ich, dem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als auch das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, unter der Vorstellung der Einschränkung als theilbar gesetzt wird: das absolute Ich geräth durch seine Setzungen in einen Gegensatz zu sich selbst, wobei es jedoch als

1) Das Wort setzen kann hier nur so viel bedeuten, wie: sich selbst zur Vorstellung von sich oder zum Bewusstsein von sich bringen, worin das Wissende und Gewusste dasselbe ist.

Selbstbewusstsein mit sich einig bleibt. Die Thathandlungen, dass das absolute Ich sich in sich als Ich und als Nicht-Ich setzt, ergeben den Grundsatz: Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.

207. Die weiteren Ableitungen aus diesen Sätzen bis zu den einzelnen Bestandtheilen des empirischen Bewusstseins, deren Darstellung nicht hierher, sondern in die Geschichte der Philosophie gehört, geschehen nun immer nach demselben Verfahren: dem einen Satze als Thesis tritt ein zweiter als Antithesis gegenüber und aus beiden ergiebt sich als Synthesis ein dritter, der, wenn sein involvirter Sinn analysirt wird, wieder zu einer Thesis und Antithesis und durch diese zu einer neuen Synthesis führt.

Die eine Gruppe dieser Ableitungen bildet den theoretischen, eine zweite den praktischen oder ethischen Theil der Wissenschaftslehre. In dem theoretischen Theile wird nachgewiesen, wie aus den Schranken, die das Ich sich selbst setzt, die Inhalte und Formen sowohl der inneren, als auch der vermeintlich äußeren Welt entstehen: die empirische Welt ist eigentlich weiter nichts, als die Summe der in der freien Thätigkeit des sich selbst und nur sich selbst setzenden Ich entstandenen Hemmungen. In dem praktischen Theile bilden dann diese Hemmungen den Verbindungsknoten zwischen Theorie und Praxis, zwischen Theoretischem und Ethischem, insofern die Schranken wieder aufzuheben und in die freie Thätigkeit der Erkenntniss ihrer selbst und ihrer Bedeutung zurückzunehmen sind. Das Ich kommt allmälig auch durch das Nicht-Ich zu sich und dies soll es, so gewiss es sein Beruf ist, in dem Kampfe zwischen seinem unendlichen Triebe, zu setzen, zu handeln, zu produciren, und den Schranken, die es in dem Nicht-Ich findet, durch Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen zu siegen.[1])

1) Eine ausführliche und besonders lichtvolle Darstellung des Fichte'schen Idealismus giebt E. Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 2. Aufl. 1875.



Neuntes Kapitel.

Beurtheilung des reinen oder absoluten Idealismus Fichte's.

208. Das Erste, worauf die Beurtheilung des Fichte'schen Idealismus sich zu richten hat, ist der fundamentale Gedanke desselben, dass es eine absolute Thätigkeit oder ein absolutes Thätiges geben soll als ein reales Princip, welches ohne irgendwelchen Zusammenhang mit einem Andern den Act aus sich selbst kann hervortreten lassen, welchen Fichte das Setzen seiner selbst nennt. Schon bei Kant kommt eine ähnliche Vorstellung vor, aber nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie, wo er um der Natur des Sittengesetzes willen, welches empirischen Ursprungs nicht sein darf und doch auf den Inhalt des empirischen Bewusstseins einwirken soll, den Begriff einer transcendentalen Freiheit aufstellt. Unter derselben wird, so zu sagen, eine causalitätslose Causalität, das heißt ein Act verstanden, der ohne irgendein Vorhergehendes oder gleichzeitig Mitwirkendes aus einer intelligiblen Welt hervorbricht, in seinem Endgliede aber eine Wirkung innerhalb der Erfahrungswelt absetzt. Es mag sein, dass dieser Gedanke auf Fichte eingewirkt hat und umsomehr ihm gefiel, als mit demselben auch ein gutes Stück seiner Persönlichkeit, die sich durch energisches Wollen und Handeln auszeichnete, im Einklang war.

Hiervon aber abgesehen, ist eine solche Vorstellung allenfalls zur Bezeichnung eines Wunders, nicht aber zur Definition eines logisch denkbaren Begriffes geeignet. Wenn dieselbe genau analysirt wird, so erkennt man, dass aus der Annahme einer absoluten Action schlechterdings gar nichts Anderes gefolgert werden kann, als dass eben Nichts aus ihr folgt, weil jedem etwa vorausgesetzten Acte gegenüber jeder andere wegen der Absolutheit der Action gleich möglich sein würde und mithin kein einziger zu Stande kommen kann.

209. Die Richtigkeit dieser Folgerung hat in der That auch Fichte selbst im Fortgange seiner Reflexionen eingesehen und damit eingestanden, dass sein Princip, das absolute Ich in der Bedeutung einer absoluten Thätigkeit, eine unhaltbare Vorstellung ist. Wenn nämlich auch zugestanden wird, dass Alles, was irgendeinen Inhalt und irgendeine Form des empirischen Bewusstseins ausmacht, seiner Möglichkeit nach allein im absoluten Ich enthalten sei, so entsteht doch die Frage, woher es komme, dass die von dem absoluten Ich ausgehende Setzung in eine bestimmte Zeit fällt, wodurch jenes absolute Etwas erst selbst seine erste Setzung und mit dieser erst selbst sein zeitliches Dasein soll gewinnen können. Auf diese Frage hat Fichte sich selbst die Antwort gegeben, dass so Etwas nur denkbar werde durch die Annahme, dass es eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben geben müsse, von dem sich aber weiter nichts sagen lasse, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sei. Das Ich werde durch dieses Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt und, da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben.[1])

210. Ebenso unbrauchbar ist auch die Vorstellung, die Fichte gebraucht, um den Fortgang der Setzungen des Ich, das heißt das Zustandekommen der psychischen Zustände, des ersten und des successiven Auftretens der Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, des Vorstellens einzelner, sogenannter Dinge u. s. w., überhaupt das zu finden, was Fichte die Causalität nennt. Der Anstoß oder Antrieb, der vom Nicht-Ich auf das Ich ausgeübt wird, soll „der Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst sein, wodurch erst ein Object wird." Dieser Anstoß soll nun aber zugleich auch in die unendliche und als solche unbestimmte Thätigkeit des Ich eine endliche Bestimmtheit, eine Gränze, wie Fichte es sonst noch nennt, hineinbringen. Wie man sich dies

---

1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 279.

nun auch vorstellbar und denkbar zu machen sucht, so kommt man dabei doch niemals zu einem solchen Inhalte dieses Gedankens, der mehr wäre, als die Vorstellung eines bloß ideellen Verhältnisses, das heißt eines bloßen Reflexionsunterschiedes, also immer nur zur Vorstellung einer uneigentlichen Causalität. Die endliche, in sich beschränkte oder bestimmte Thätigkeit des Ich, durch welche ein Einzelnes und Bestimmtes werden soll, ist im Grunde doch immer nur die unendliche Thätigkeit des Ich, welche, wenn aus ihr etwas Bestimmtes und Einzelnes entstehen soll, doch nicht bloß eine Beschränkung, sondern eine derartige Mitwirkung von Seiten eines Anderen und ihr Entgegengesetzten nöthig haben würde, welche nicht bloß als gedacht und vorausgesetzt, sondern die in der That das Einzelne aus dem Unendlichen oder Unbestimmten wirklich macht. Im Bilde ausgedrückt: auf einer unbeschriebenen unendlichen Fläche liegen, wie man sie im Denken sich vorstellt, unendlich viele mögliche Figuren; und nun könnte Jemand die Fläche nach Belieben schütteln und stoßen und drehen und wenden, so würde doch durch die Fläche selbst noch keine bestimmte Figur in ihr entstehen, wenn nicht das Schüttelnde und Stoßende zugleich auch selbst in der Fläche eine bestimmte Zeichnung hervorbrächte. Fichte meint, dass, wenn das unendliche Ich überhaupt nur erst einmal einen Anstoß bekommen hätte, es dann auch von sich selbst aus und nur durch sich einzelne und bestimmte Inhalte des Bewusstseins, wie Empfindungen und Vorstellungen u. s. w., würde hervorbringen können. Dies ist aber eine ebenso große Täuschung oder vielmehr Erschleichung, wie es eine Täuschung und Erschleichung Kants war, wenn er meinte, dass das apriorische Vermögen der reinen Anschauung aus dem dargebotenen Empfindungsmaterial von sich aus einzelne und bestimmte räumliche Formen hervorbringen könne. Was Kant von dem erdichteten Anschauungsvermögen in concreto gesagt hat, das hat Fichte auf sein eingebildetes absolutes Ich, das heißt auf eine erdichtete absolute Thätigkeit, in voller abstracter Allgemeinheit übertragen.

211. Wichtiger, als die Beachtung der hervorgehobenen logischen Denkfehler ist der Hinweis auf den gänzlichen Mangel an genauer und der Erfahrung nachspürenden Aufmerksamkeit auf die speciellen Thatsachen des Bewusstseins. Hierin liegt der Hauptgrund, warum Fichte's Theorie, wie sie das Dasein der äußeren Wahrnehmungswelt aus ihrem Princip nicht ableiten konnte, so noch viel weniger zu einem Verständniss der im Bewusstsein sich darbietenden Zustände, Inhalte, Vorgänge und Thätigkeiten geeignet war. Wenn man die jetzige Psychologie, deren Jugendlichkeit, wie groß auch ihre Mängel sein mögen, doch der Fichte'schen Psychologie gegenüber schon ein erfreuliches Bild heranreifender, solider Mannhaftigkeit gewährt, nur einigermaßen kennt, und weiß, welche zahlreichen und verwickelten Probleme durch die gangbaren Wörter verdeckt sind, mit denen die Einzelheiten des geistigen Lebens namentlich in den idealistischen Systemen bezeichnet werden, so kann man sich nur über die Naivetät des absoluten Idealismus wundern, dass er durch die Formel der Thesis, Antithesis und Synthesis eine Auflösung und ein Verständniss derselben gewonnen zu haben jemals geglaubt hat. Alles, was in uns durch ein Zusammenwirken mannigfacher Ursachen, nach einem Maß der Zeit und überhaupt nach bestimmten Quantitätsverhältnissen, erst allmälig wird, das setzt der absolute Idealismus als ein sogleich fertiges Product einer vermeintlichen absoluten Thätigkeit in die Welt, ohne auch nur zu ahnen, dass eben dieses Ich selbst erst aus vielen Vorgängen wird und eine vielgliedrige Einheit veränderlicher Zustände und Größen, ein durch und durch Relatives und Abhängiges ist. Nur unter zahlreichen Bedingungen entstehen die ersten Inhalte und Formen des geistigen Lebens, die Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Unterscheidung, das Verstehen und Wiedererkennen, der richtige und sichere Gebrauch der Körperglieder zum Betasten, Greifen, Halten, Bewegen u. s. w. Die Ausbildung des Bewusstseins der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die Hemmungen, Associationen, Reproductionen und Reihenbildungen der Empfindungen und Vorstellungen, das allmälige

Heranwachsen eines inneren Vorstellungsraumes, die Ausscheidung des Körperbildes von anderen Bildern im Wahrnehmungsraum und die damit verbundene Projection und Lokalisation des Empfundenen und Wahrgenommenen, die weitere Ausgestaltung der anschaulichen Welt, das Versuchen und Handeln darin, die Synthesen der Phantasie und Empirie, das Merken und Beobachten, die Bildung der Anschauungsweisen, nach denen das Angeschaute bald als ruhig bald als bewegt, als todt oder lebendig, als ein Ding oder als eine Eigenschaft, als ein Thätiges oder als ein Leidendes, als ein Ganzes oder als ein Theil, als Viel oder als Wenig vorgestellt wird, die Entstehung einzelner psychischer Subjectsvorstellungen, die Gruppirung des Gedankenvorrathes überhaupt, die Bewegungen in ihm zu Verknüpfungen und Trennungen, zu Ausschließungen und Beziehungen, zu Urtheilen und Folgerungen, die innere Beobachtung und Apperception, das Bewusstwerden der Einheitlichkeiten des Bewusstseins, welche in ihrer engsten Form zum Ichbewusstsein und zum Selbstbewusstsein werden: an diese Gegenstände braucht man sich nur zu erinnern, um ebenso viele Fragen aufgestellt zu haben, auf welche weder der kritische noch der absolute Idealismus irgendeine brauchbare Antwort giebt und auch keine geben kann. In Betreff besonders des Ichbewusstseins, des allerbedingtesten Resultates verwickelter Vorgänge, darf man es geradezu eine metaphysische Thorheit nennen, wenn Fichte, statt eine Untersuchung an der Hand der Erfahrung vorzunehmen, durch den dictatorischen Ausspruch „das Ich setzt sich" die Sache abmachen zu können geglaubt hat.

212. Nichts desto weniger hat Fichte's Idealismus auch seine großen Verdienste, in Bezug auf welche jedoch hier von dem praktischen Theile desselben ganz abgesehen wird. Von den theoretischen Verdiensten soll zunächst eins erwähnt werden, welches, von unserem Standpunkte aufgefasst, den größten Werth hat. Schon Kant setzte es gewissermaßen als selbstverständlich voraus, dass die Wahrnehmungswelt als solche nichts für sich Bestehendes, Wesenhaftes und Wirkliches, sondern ein System von Erschei-

nungen, das heißt von Vorstellungen sei, an die sich das Denken in Begriffen anschließe.[1]) Auch hatte er, wiewohl für ihn eine durch den Begriff der Erscheinung vermittelte Beziehung auf ein äußeres hinter der Erscheinung stehendes Erscheinendes fortbestand, doch dem Begriffe des Dinges an sich jede Tauglichkeit abgesprochen, zum Anknüpfungspunkte einer über die Erscheinung nach der objectiven Seite hinausgehenden Untersuchung dienen zu können, und war deshalb in der positiven Ausbildung seiner Lehre in Betreff jenes Begriffes immer nur auf dem psychologischen Standpunkte stehen geblieben. Insofern nun aber Fichte jenen letzten Rest der objectiven Beziehung gleichfalls wegwarf und sich schlechthin auf die Seite des vorstellenden Subjectes stellte, hat er den vorhin genannten Satz Kants noch durch einen Zusatz vermehrt, dessen Richtigkeit und Wahrheit ihm gleichfalls zugestanden werden muss. Diese Ergänzung liegt darin, dass Fichte stets die Unmöglichkeit betont, dass irgendein vorstellendes Subject aus seiner eigenen vorstellenden Thätigkeit hinausgehen und dass das Vorstellen jemals von dem Vorstellenden könnte getrennt werden.[2]) Jeder Vorstellende ist und bleibt in dem Kreise seiner Vorstellungen eingeschlossen und Alles, was er vorstellt, ist und bleibt ein Vorgestelltes in ihm. Das Vorstellen kann also nie mit einem außer ihm befindlichen Gegenstande derartig zusammenfallen, dass der letztere seine Selbstständigkeit aufgäbe und selbst in der Vorstellung ein Innerliches würde, ohne zugleich aufzuhören, ein Aeußeres und außer der Vorstellung zu sein: denn geschähe dies (hypothetisch angenommen), so wäre er eben nicht mehr das, was er vor und außer der

1) Die Kenntniss dieser Wahrheit, welche J. H. Fichte besonders in der Schrift über die Bestimmung des Menschen einleuchtend dargestellt hat, ist immer noch nicht einmal so verbreitet, dass sie schon als ein Gemeingut wenigstens der wissenschaftlich Gebildeten angesehen werden dürfte.

2) Das Wort vorstellen wird hier in der allgemeinsten Bedeutung gebraucht, dass es das Empfinden, Wahrnehmen, Anschauen, sich an Etwas erinnern, Phantasiren und Denken bezeichnet.

Vorstellung war, sondern wäre eben wiederum nur eine Vorstellung.

213. Dieser Satz, der als Fichte's Eigenthum anzusehen ist, so gewiss, als er das Vorstellen eines Gegenstandes gleich setzt dem Entstehen des Gegenstandes (203), scheint nun zunächst eine Schwierigkeit herbeizuführen, insofern es durch ihn unbestimmt wird, ob und wie überhaupt die Erkenntniss eines Anderen, welches außerhalb der Vorstellung bestehen und nicht selbst Vorstellung sein soll, möglich sei. Abgesehen aber von dieser Schwierigkeit, ob und wie sie zu beseitigen sei oder nicht, ist soviel sicher, dass jener Satz sich noch verallgemeinern läßt bis zu dem Satze, dass nicht bloß das Vorstellen, sondern jedes Geschehen, wenn damit ein wirkliches, nicht bloß formales Ereigniss gemeint wird, immer nur einem bestimmten Subjecte widerfahren und nur dessen eigenes inneres, von ihm unabtrennbares Erlebniss sein kann, es mithin überhaupt nur ein inneres in den Dingen stattfindendes Geschehen, niemals aber ein Geschehen zwischen den Dingen giebt und geben kann, welches von einem Dinge zu einem andern Dinge hinüberginge. Dieser Satz bildet einen Kreuzungspunkt in der Theorie der Causalität, das heißt, in dem Nachdenken, welches die Möglichkeit einer Wechselwirkung der Dinge auf einander denkbar und verständlich zu machen sucht.

214. In der Geschichte der Philosophie nimmt Fichte's Idealismus eine bedeutende Stellung ein, insofern er einen entscheidenden Einfluss auf die weitere Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant ausgeübt hat. Dies geschah zunächst im Allgemeinen dadurch, dass Fichte's Gedanke, die Philosophie müsse alle Erkenntnisse aus einem einzigen Princip ableiten, für gewisse Kreise gleichsam ein unumstößliches Dogma wurde, welches in Verbindung mit anderen Einflüssen wesentlich die Kultivirung der pantheistischen Denkweise gefördert hat. Dabei hatte Fichte's Idealismus zweitens noch die Folge, dass die Einseitigkeit seines Princips und dessen Unbrauchbarkeit, die Philosophie mit den

empirischen Doctrinen, namentlich mit den Naturwissenschaften, in Verbindung zu bringen, zu einer Erweiterung und Verallgemeinerung desselben auf pantheistischem Wege hindrängte: diesen Weg schlug Schelling ein, der als Identitätslehrer die Naturphilosophie hervorbrachte. Andrerseits erzielte denselben Erfolg Hegel, dessen scharfsinniger und denkgewandter Geist in der zur Verendlichung der unendlichen Thätigkeit des Ich von Fichte gebrauchten Methode der Thesis, Antithesis und Synthesis das Mittel erblickte, den bloß subjectiven Denkprocess Fichte's zu einem allgemeinen, dem von ihm angenommenen Weltprincipe immanenten Processe zu erheben, in welchem sich dieses Princip von Stufe zu Stufe in der Geschichte der Natur und des Geistes ausgestaltet. Ein dritte Wirkung, ganz verschieden von der eben genannten, übte Fichte auf seinen Schüler Herbart aus. Durch Fichte war zum ersten Male, nachdem Cartesius und Kant nur vorübergehend die Aufmerksamkeit auf die Thatsache des Ichbewusstseins gelenkt hatten, die letztere zum Mittelpunkte eines ganzen Gedankensystems erhoben und theils einer analytischen theils einer synthetischen Erörterung unterzogen. Dies wirkte auf Herbarts Denken so ein, dass er durch die Ichheitslehre zu den entscheidenden Untersuchungen über das Ich angetrieben wurde, aus denen die Fundamentalsätze seiner Psychologie entstanden sind[1]), während er gleichzeitig durch das Studium der Geschichte der alten Philosophie und des Kantischen Kriticismus, in vollem Gegensatze zu den pantheistischen Richtungen, denen sich zuletzt Fichte selbst anschloss, der Begründer eines originellen metaphysischen Realismus und dadurch der Repräsentant der zweiten großen Entwickelungsreihe der neueren deutschen Philosophie geworden ist.

1) Ich erinnere mich noch eines Gespräches mit Herbart, in welchem er seine Gemüthsverfassung aus der Zeit seines Aufenthaltes in der Schweiz schilderte, als ihn die Grundlegung seiner Psychologie derartig beschäftigte, daß er einmal mehrere Tage sich in die Einsamkeit einer Gebirgsgegend zu vollständiger Vertiefung seines Nachdenkens habe zurückziehen müssen.



Zehntes Kapitel.

Der Dualismus. Materie und Geist. Ausdehnung und Denken. Körper und Seele.

215. Das Wort Dualismus bezeichnet hier diejenige philosophische Grundansicht, bei der eine Coexistenz des Materiellen und des Geistigen in dem Sinne angenommen wird, daſs jedes von Beiden für sich eine eigenartige Wesenheit besitzt und Beide als zwei selbstständige reale Welten neben einander da sind. In dem Kapitel über den Materialismus ist erwähnt, daſs zu dieser Richtung schon hervorragende Philosophien des Alterthums gehören. Die Auffassung der Auſsenwelt lehnt sich in ihnen an die Vorstellung einer Urmaterie, eines Urstoffes, eines Wesens, welches an sich eine wandelbare Natur, eine ursprüngliche Variabilität besitzt und einen ihm eigenen elementaren Naturproceſs durchläuft. Es wurde erwähnt, daſs der Gegensatz des Geistigen zu diesem Wesen stark und deutlich ausgeprägt vornehmlich bei Plato auftritt, der die Materie, ähnlich dem Stoffe, den der Künstler als Thon oder Marmor bearbeitet, von dem Weltbildner Behufs der Nachahmung der in den Ideen gegebenen Vorbilder benutzt sein läſst. Gemäſs der genaueren Unterscheidung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge in todte und in lebendige, in rohe und in organisirte, gebrauchte dann Aristoteles dieselbe Weltmaterie theils in ihrer von der wirkenden Macht der geistigen oder beseelenden Principien noch frei gebliebenen Verhaltungsweise in den bloſsen Naturvorgängen zwischen den feurigen, luftigen, wäſsrigen und erdigen Dingen, theils in ihrer Unterwerfung unter die geistigen Principien mit einer ungleich gröſseren Geschicklichkeit zur Ausgestaltung seiner imponirenden Weltanschauung. Diese Vorstellungen, und was damit sonst noch in der späteren Geschichte der Philosophie zusammenhängt, interessiren uns aber hier nicht in dem Maſse, wie es mit dem am Anfange der Geschichte der neueren

Philosophie von Descartes ausgebildeten Dualismus zwischen Körper und Geist der Fall ist, weil darin ein Musterexemplar dieser Richtung vorliegt, welches gleichzeitig der Anlass zu einer lebhaften Beschäftigung anderer Denker mit dem Begriffe der Causalität geworden ist.[1])

216. Der Philosophie des Cartesius liegt der alles Andere bedingende Gedanke zu Grunde, dass es schlechterdings keine Sicherheit und Gewissheit einer Erkenntniss, welche jedem Zweifel entzogen sei, geben könne, als nur wenn angenommen würde, dass ein Wesen existire, welches, gemäß seiner an sich wahrhaftigen Natur schlechterdings unfähig, zu täuschen, uns begnadigt habe, mit seinem eigenen Lichte innerlich auch uns zu erleuchten. Dass es ein solches Wesen als das denkbar vollkommenste giebt, das heißt, dass Gott existirt, hatte Descartes aus dem Dasein seiner Idee in uns gefolgert oder war vielmehr für ihn schon im Voraus gewiss (102). Das in uns vorhandene natürliche Licht ist das von Gott uns gegebene Erkenntnissvermögen und kann, da es göttlichen Ursprungs ist, nicht anders gedacht werden, als dass jeder Gegenstand, der mit diesem Lichte erleuchtet wird, auch stets in seiner Wahrheit erkannt wird. Wie viel dieses Licht in uns leuchtet, so weit entscheidet es über Wahrheit und Wirklichkeit. Die Bedingung aber, dass es in uns leuchtet, liegt darin, dass wir klar und bestimmt denken und dadurch diejenige Evidenz zum Bewusstsein bringen, das heißt, dasjenige Hervorleuchten

1) René Descartes, Renatus Cartesius, geb. in Lahaye 1596, hervorragend auch in der Mathematik, Physik, Mechanik und Anatomie, war Soldat unter Moritz von Nassau und unter Tilly, folgte 1649 einer Einladung der Königin Christine von Schweden, starb aber in dem für ihn zu rauhen Klima schon im nächsten Jahre, 1650, in Stockholm. Von seinen Schriften gehören hierher die noch jetzt für den Anfänger empfehlenswerthen Meditationes de prima philosophia und der Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, welchen der große Mathematiker Jacobi noch im Jahre 1846 für würdig hielt, darüber einen Vortrag zu halten, der unter dem Titel „Ueber Descartes Leben und seine Methode die Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen". Berlin 1846 erschienen ist.

des Gedachten bewirken, durch welches sich die Wahrheit der Begriffe und Urtheile, durch die wir denken, und die Wirklichkeit des Gedachten offenbart. Descartes geht soweit, zu behaupten, dass Alles, was klar und bestimmt vorgestellt und zur vollen Evidenz erhoben werden kann, auch wahr und wirklich sei.[1])

217. Auf der Grundlage dieser Sätze sind nun von Descartes nicht bloß die Argumente zurückgewiesen, welche der Zweifel gegen die Entdeckung der Wahrheiten und gegen ihre Unterscheidung vom Irrthum vorbringt und die er selbst weitläufig in den Meditationen angeführt hat, sondern auch die beiden Urtheile gefunden, die aus seiner Lehre als die Grundvorstellungen des von ihm aufgestellten Dualismus herauszuheben sind.

218. Descartes findet nämlich erstens unter allen Vorstellungen, die uns zum Bewusstsein kommen, gerade die Vorstellung von der Thatsache dieses Bewusstseins so geartet, dass, wieweit auch der Zweifel ausgedehnt werden mag, er doch an dieser Vorstellung immer scheitert, da er sie durch seine Verneinung selbst bejahet. Die Vorstellung des Bewusstseins ist aber gerade so viel, wie die Vorstellung des Denkens: es giebt Denken, cogitatio est. Zu denken andrerseits, dass dasjenige, was denkt, zu derselben Zeit, wenn es denkt, nicht wäre, ist

1) Damit der Sinn dieses Satzes richtig verstanden werde, führe ich zwei Stellen wörtlich an. Principia philosophiae pars I. § 29: Primum Dei attributum est, quod sit summe verax et dator omnis luminis. Atque hinc sequitur, lumen naturae sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur. § 45. Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Benutzt ist die in Frankfurt a. M. 1692 gedruckte Ausgabe der philosophischen Werke des Cartesius.

unmöglich. Das in uns Denkende aber heißt das Ich. Mithin ist die Erkenntniss „ego cogito, ergo sum" die erste und gewisseste aller Erkenntnisse.

219. Das Wort cogitatio drückt bei Cartesius Alles aus, was in uns so geschieht, dass wir uns desselben bewusst sind: das Empfinden und Fühlen, das sinnliche, sowie das bloß innerliche Vorstellen in Bildern, das Einsehen, Verstehen und Erkennen, das Wollen und Nichtwollen u. s. w. Indem er aber die unleugbare Beziehung aller dieser Zustände, Ereignisse und Actionen auf das Ichbewusstsein besonders beachtet und mit der Vorstellung des Ich zugleich die des Seins oder der Existenz verbindet, wandelt sich ihm das Ich, was zunächst auch nur eine Thatsache des Bewusstseins, also nur ein Theil der cogitatio ist, ohne Weiteres in eine res, in einen realen Gegenstand oder, sagen wir, in eine Substanz um. Dieselbe heißt nun entsprechend dem, was als cogitatio gedacht wird, auch mens oder animus oder intellectus oder ratio; oder allgemein gesagt: sum res vera et vere existens, sed qualis res? cogitans.[1]) Die cogitatio bleibt also immer das eine und wesentliche Attribut der Seelensubstanz, welches die Natur derselben an sich ausmacht und auf welches alles Andere, was, wie weit es als ein Besonderes zum Bewusstsein kommt, auch eigenthümlich benannt wird, als eine bloße Modification oder ein modus desselben zurückgeführt wird.[2])

220. Wie die Vorstellung der Seele völlig klar und distinct wird, wenn sie als ein Wesen gedacht ist, dessen Natur eben das Denken selbst und an sich ist, so giebt es, meint Cartesius, noch eine zweite Vorstellung, welche zu gleicher Klarheit und Bestimmtheit erhoben werden kann und der also gleichfalls die Gewisheit zukommt, dass dadurch ein Existirendes, Wesenhaftes, Substanzielles

1) Meditatio II. Quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.

2) Princ. phil. p. I § 53: Cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis, et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi, exempli causa imaginatio, sensus, voluntas etc.



gedacht wird. Im Ich, in der denkenden Substanz, befindet sich nämlich auch eine Anzahl von Vorstellungen, deren Gedachtes nicht als vom Ich herkommend, nicht als von ihm hervorgebracht, nicht als zu seiner Wesenheit gehörig angesehen werden kann, in welchen vielmehr etwas vom Ich Verschiedenes als seiend gedacht wird. Diese Vorstellungen gruppiren sich sämmtlich um die Vorstellung des Körpers oder der Materie.

221. Wenn aber von dem in dieser Vorstellung Gedachten Alles abgesondert und genau davon unterschieden wird, was nicht dazu gehört, so findet man, sagt Cartesius, dass nur die Vorstellung der Ausdehnung, des Ausgedehntseins, übrig bleibt als dasjenige, was klar und bestimmt gedacht und als ein Eigenes von jedem Andern unterschieden werden kann, und mithin für etwas Existirendes, Substanzielles gehalten werden muss. Was davon abzusondern ist, sind theils die sinnlichen Empfindungen, wie Farbe, Gerüche, Schwere, Härte u. s. w., theils gewisse Vorstellungen, die nur ebenso zu der in der Ausdehnung ihr Wesen habenden Substanz als modi derselben gehören, wie das Empfinden, Vorstellen, Wollen u. s. w. als modi zur denkenden Substanz gehören. Solche modi der Ausdehnung oder der substantia extensa oder corporea sind zum Beispiel Dauer, Ordnung, Zählbarkeit, Bewegung, Ruhe, Figur u. a.[1])

222. Da Cartesius stillschweigend sein Räsonnement als giltig für jeden Andern ansieht, und ebenso als bewiesen voraus-

1) Auf die Distinctionen, die Cartesius zwischen substantia, attributum, modus, qualitas, zwischen attributa in re und attributa in cogitatione und sonst noch macht, kann hier kein Gewicht gelegt werden. Man findet diese Distinctionen, durch die er sich, obwohl vergeblich, von der Scholastik loszumachen sucht, ausführlich in den princ. phil. § 54—65. Durch dieselben entstehen auch allerlei Inconvenienzen, wie z. B., daß die cogitatio zuerst die substantia cogitans selbst, dann aber auch ein modus der Substanz, und ebenso die extensio zuerst die substantia extensa selbst, dann aber auch ein modus derselben sein soll, und mithin doch in beiden Fällen die Substanz stillschweigend noch als etwas Anderes gedacht wird. Die Inconvenienzen sind auch von den Gegnern öfter hervorgehoben, insbesondere die zwischen den Sätzen ego sum res cogitans und ego sum cogitatio.

setzt, dass es unbestimmt viele Andere giebt, welche demselben zustimmen, so spricht er seine fundamentale Ansicht dahin aus, dass die Welt, wieweit sie uns bekannt ist, in zwei Reiche, in ein Reich denkender Substanzen oder Seelen oder Geister und in ein Reich ausgedehnter Substanzen oder Körper zerfällt. Zwischen beiden ist voller Gegensatz, insofern in der Vorstellung des Denkens Alles ausgeschlossen wird, was in der Vorstellung der Ausdehnung klar und bestimmt gedacht wird, und umgekehrt.

223. In Betreff der Körper ist noch hinzuzufügen, dass Cartesius, so lange er beim abstracten Begriffe der substantia extensa oder corporea stehen bleibt, die Natur derselben für völlig identisch hält mit dem, was das Wort Raum bedeutet, so dass man sagen kann, diese Substanz sei der substanziirte Raum selbst. Non etiam in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus.[1])

224. Hieraus entstand für Cartesius natürlich eine Verlegenheit bei der Frage, woher denn nun aus diesem einen am Himmel und auf der Erde gleichen Ausgedehnten die darin stattfindende Sonderung in einzelne, und zwar unbestimmt oder unendlich viele materielle Theile komme, um so mehr, da ohne eine solche Sonderung die Bewegung einzelner Körper nicht denkbar wird. Cartesius gesteht, dass der Begriff der Bewegung eine solche Theilung fordere und dieselbe also auch für wirklich gehalten werden müsse, unser Verstand aber nicht begreifen könne, wie sie geschehe und zu Stande komme.[2]) Er sah deshalb diese Theilung ebenso, wie die Bewegung selbst, für einen Act Gottes an,[3])

1) Princ. phil. pars II § 10. Diese Vorstellung erinnert an die vielleicht auch bei Plato vorkommende Identificirung der Materie mit dem Raume. 2) A. a. O. § 34.

3) Hierin erneuert sich ein Gedanke des Aristoteles, der auch ein erstes bewegendes und selbst unbewegtes Princip der Welt für nöthig hielt.

der gleichzeitig mit der Erschaffung der Materie es so eingerichtet habe, daſs das Gesammtquantum der Bewegung in der Welt immer ein und dasselbe bleibe.

225. Ferner ist noch darauf hinzuweisen, daſs in Folge der erwähnten fundamentalen Sätze Behufs des Verständnisses der zur Körperwelt gehörigen Thatsachen nur Begriffe mit quantitativer Bedeutung, insbesondere die Vorstellungen der verschiedenen Größe der Körper (corpuscula), der Bewegung und der bei der Bewegung zwischen den Körpern eintretenden Stöße und Drückungen gebraucht werden konnten. Hierdurch wurde Descartes der Urheber der rein mechanischen Auffassung und Erklärungsweise der Natur in ihren leblosen und belebten Stücken, in großen und kleinen Kreisen, welche die Himmelskörper sowie die kleinsten Pflanzen und Thiere und der menschliche Körper darstellen. Der Einfluſs, welchen Descartes hierdurch und durch seine damit zusammenhängenden Lehren aus der Mathematik und der Mechanik auf die spätere Fortbildung der Naturwissenschaften ausgeübt hat, gehört in die Geschichte der letzteren.

226. Eine ganz besondere Stellung nimmt innerhalb des Weltganzen der Mensch ein. Descartes sieht ihn für eine durch Gottes Macht zu Stande gebrachte Realunion an, in welcher die an sich von jeder körperlichen Eigenthümlichkeit freie Seele als eine substantia cogitans mit einer Summe von Körpern oder substantiae extensae so verbunden ist, daſs die letzteren eine für die Seele passende Maschine bilden und das Ganze in der Zusammengehörigkeit aller dabei betheiligten Substanzen trotz der wesentlichen Verschiedenheit derselben doch eine reale Einheit ist.[1])

227. Ohne auf die nähere Ausführung dieses Gedankens einzugehen, fällt an dieser Stelle am meisten die Frage ins Gewicht, ob und wie Cartesius sich ein wirkliches Causalverhältniſs

1) Meditatio VI. p. 36: Docet natura, me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. An anderen Stellen stehen die Ausdrücke unio substantialis, essentialis, realis u. a.

zwischen beiden gänzlich disparaten Parteien gedacht habe. Ein solches Verhältniss, wonach das, was in der Seele geschieht, nicht etwa bloß nebenher läuft ohne Zusammenhang mit dem, was in der Körpermaschine an Bewegungen und räumlichen Veränderungen vor sich geht, und das Letztere umgekehrt nicht bloß neben Jenem stattfindet, hat Descartes ohne allen Zweifel angenommen. Er spricht ausdrücklich die Thatsächlichkeit und Wirklichkeit eines Einflusses der Seele auf die Körpermaschine und der letzteren wiederum auf jene, sowie auch einen Einfluss der übrigen Körper auf unseren eigenen Körper und durch diesen auf die Seele aus, und hält die absolute Heterogoneität beider Parteien durchaus nicht für ein Hinderniss gegen die Möglichkeit eines solchen Einflusses.[1]) Er ist jedoch nicht im Stande, den speciellen Vorgang eines solchen Einflusses, also das Eintreten eines Wirkens von der einen Partei, welches ein Leiden in der anderen Partei zur Folge hat, denkbar zu machen. Nur unbestimmte Vorstellungen, welche den Schein eines Verständnisses der Thatsachen gewähren, sowohl über das im Menschen angenommene Causalverhältniss, als auch über das, was unter den körperlichen Substanzen allein statthaben soll, werden vorgebracht. Der Gedanke, wie etwa Gott sich zu der von ihm gestifteten Realunion in Betreff der dazu gehörigen Causalität verhalten möchte, bleibt unbestimmt.[2]) Descartes schließt

---

1) In der Meditatio VI: doceor a natura varia circa meum corpus alia corpora existere. Ex eo, quod valde diversos sentiam colores, sonos, odores, sapores, calorem, duritiem et similia, recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt, varietates iis respondentes, etiamsi forte iis non similes.

2) Bestimmt wird ausgesprochen, dass die Seele im Körper nicht eine noch nicht gewesene Bewegung, sondern immer nur eine Abänderung schon vorhandener Bewegung hervorbringen könne. Auch dies aber soll sie nicht direkt thun, sondern sie gebraucht dazu eine von Descartes fingirte Mittelsorte von Substanzen zwischen Seele und Körper, die sogenannten Lebensgeister. Am deutlichsten ist der Gedanke, der aber nur die Thatsache einer Wechselwirkung ausdrücken soll, in dem interessanten 35. Briefe des ersten Theiles der Briefsammlung ausgesprochen. Danach sind die Vorstellungen der Seele, die ihr nach seiner Ansicht alle eingeboren sind, und die Bewegungen

auch hier mit dem Bekenntniss, dass ein solches Causalverhältniss etwas für den Verstand des Menschen Unbegreifliches sei.[1])

Elftes Kapitel.

Historischer Ueberblick über die durch den Dualismus des Cartesius veranlassten Erörterungen des Causalitätsbegriffes.

228. Es ist nicht nöthig, über Descartes' Dualismus, überhaupt über die Annahme, dass es zwei völlig ungleichartige, nämlich einerseits körperliche, andererseits geistige reale Bestandtheile der Welt neben und außer einander gebe, noch ein Urtheil hinzuzufügen, weil das Wesentlichste der Art schon im Kapitel über den Materialismus gesagt ist. Wohl aber ist es eine Aufgabe der Einleitung in die Philosophie, denjenigen Anstoß des speculativen Denkens zu berücksichtigen, welcher aus der von Cartesius statuirten absoluten Unterschiedlichkeit des Körpers und der Seele entsprang und eine lange Reihe von Ansichten nach sich zog, welche speciell die Causalitätsfrage betreffen. Was darüber in diesem Kapitel zu sagen ist, kann allerdings nur eine kurze historische Skizze sein, die aber dazu dienen soll, sowohl die Bedeutung dieser Frage im Allgemeinen fühlbar zu machen, als auch auf die specielleren Mittheilungen vorzubereiten, die darüber bei der Dar-

---

des Körpers derartig von Natur so verbunden, daß die Wiederkehr derselben Vorstellungen auch die Wiederkehr derselben Bewegungen, und umgekehrt, zur Folge hat: ein Gedanke, den wir auch jetzt nicht entbehren können. Descartes erläutert dies an der Sprache. Bei Leibniz wird hieraus die Vorstellung der Harmonie oder des Accordes zwischen beiden Seiten.

1) Hierüber ist der 29. Brief der ersten Abtheilung nachzulesen, den Cartesius an die Prinzessin Elisabeth, die Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, geschrieben hat und der de conjunctione animae et corporis et de potentia agendi in se invicem handelt.

stellung der Grundgedanken späterer Systeme werden zu machen sein. Auch will der Verfasser diese Gelegenheit benutzen, einige Bemerkungen hinzuzufügen, welche von seinem Standpunkte aus bei der Behandlung der genannten Frage als beachtenswerth gelten können.

229. Die Schärfe eines Dualismus, wie Cartesius ihn dachte, drückt beängstigend ebenso sehr auf die Weltanschauung im Ganzen, wie insbesondere auf die mit unserem Denken, Wollen und Handeln dem Anschein nach unabweisbar verbundene empirische Ueberzeugung, dass ein gegenseitiges Aufeinanderwirken zwischen Leib und Seele stattfindet. Dies hat auch Cartesius gefühlt. Für das speculative Interesse liegt aber hierbei die Hauptsache darin, dass der Unterschied bemerkt wird, ob man bloß darauf ausgeht, den statuirten Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung oder zwischen Materie und Geist oder speciell zwischen Leib und Seele durch irgendeinen anderen Gedanken auszugleichen oder wieder aufzuheben, überhaupt ein Mittel zu suchen, dem logischen und praktischen Bedürfnisse eines causalen Zusammenhanges zu genügen, — oder aber ob man eine von den Erfahrungsthatsachen gestellte Aufgabe darin erblickt, den Begriff der Causalität selbst einer Untersuchung zu unterziehen. Im letzteren Falle soll sowohl die logische Giltigkeit und Brauchbarkeit, als auch der Erkenntnisswerth dieses Begriffes ermittelt und in der Hinsicht festgestellt werden, dass dadurch ein Verständniss und, wo möglich, auch ein Begreifen des Vorganges, den wir ganz allgemein das Wirken des Einen auf ein Anderes und also das Entstehen eines noch nicht dagewesenen Neuen nennen, erreicht wird oder nicht. Nach diesen beiden Seiten theilt sich der aus dem Dualismus des Cartesius entsprungene Antrieb zum Weiterdenken. Hierüber soll im Folgenden kurz berichtet werden: darin liegt die theoretische oder metaphysische Frage.

230. Nach der ersten Richtung, wenn bloß ein Auskunftsmittel gesucht wird, das Bedürfniss eines Causalverhältnisses zwischen Denken und Ausdehnung oder zwischen Seele und Leib zu

befriedigen, sind besonders drei oder auch vier Versuche der Art nennenswerth. Erstens nämlich verfielen schon einige Anhänger des Cartesius auf den Gedanken, dass weder die körperlichen noch die denkenden Substanzen causae efficientes seien, während Cartesius selbst das Letztere noch festgehalten hatte. Diesen zunächst bloß negativen Gedanken wandelte der Holländer Geulinx[1]) in den positiven Satz um, dass Dasjenige, was eine Einwirkung des Einen auf das Andere genannt werde, immer der Erfolg eines göttlichen Wirkens sei, welches den Fall, dass in dem Einen etwas passirt, also etwa im Körper eine Bewegung, als Gelegenheit benutze, auch in dem Andern, also etwa in der Seele ein entsprechendes Gefühl oder eine Vorstellung, und umgekehrt, wenn in dieser eine Vorstellung oder ein Wollen entspringe, dann auch im Körper eine Bewegung hervorzurufen.

231. Diese Lehre vom sogenannten Occasionalismus wurde zweitens durch den Franzosen Nicole Malebranche[2]) zu der mystischen Vorstellung ausgeweitet, dass es bei dem vermeintlichen Wirken und Zurückwirken gar nicht auf die Substanzen, ob körperlicher oder geistiger Art, die überhaupt keine selbstständige Essenz und Existenz hätten, ankomme, dass vielmehr ebenso, wie diese selbst, so auch Das, was in ihnen und unter ihnen geschehe, immer nur durch einen göttlichen Act bewirkt und in die Wirklichkeit gesetzt werde. Die sogenannten körperlichen und geistigen Substanzen, sowie das etwaige Geschehen in ihnen oder zwischen ihnen, sind nach Malebranche Thaten oder Ereignisse in Gott und durch Gott selbst.

232. Einen dritten Weg, die Schwierigkeit zu beseitigen, welche aus dem Gegensatze zwischen Ausdehnung und Denken oder

---

1) Geb. 1625 in Antwerpen; lehrte eine Zeit lang an den Universitäten Löwen und Leyden; starb 1669.

2) Geb. 1638 in Paris, gest. 1715. Unter seinen zahlreichen Schriften hat die bedeutendste den Titel: De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1675.



dem Körperlichen und dem Geistigen in Betreff eines Causalverhältnisses zu entspringen scheint, schlug Baruch Spinoza ein. Er hob den Gegensatz gänzlich auf, dadurch, dass er gleichfalls keine selbstständigen Substanzen, weder körperliche noch geistige, anerkannte, sondern die Ausdehnung und das Denken zu Attributen einer einzigen Grundsubstanz oder Gottes machte, dessen Wesen durch jedes von beiden realiter ausgedrückt werde, so dass die Ausdehnung und das Denken im Wesen Gottes identisch sein sollen. Hierdurch kam Spinoza auf seinen Pantheismus, von dem später das Nähere wird mitgetheilt werden.

233. Viertens. Auch Leibniz sah sich genöthigt, da er trotz der Gleichartigkeit der von ihm unter dem Namen Monaden angenommenen Realprincipien doch eine Einwirkung der einen Monade auf eine andere auf natürlichem Wege, durch einen influxus physicus, gleichfalls für unmöglich hielt, einen Ausweg zu suchen. Auch hierüber wird später das Genauere angegeben werden.

234. Was die zweite Richtung des Nachdenkens betrifft, in welcher der speculative Erkenntnisswerth des Causalitätsbegriffes untersucht wird, so ist zunächst hervorzuheben, dass es in der Geschichte der theoretischen Philosophie neben der Frage nach dem Wirklichen und Wesenhaften in der Welt keine zweite von grösserer Bedeutung giebt, als die Frage, ob und wie es denkbar sei, dass ein Wirkliches auf ein anderes Wirkliches wirkt, oder überhaupt, dass etwas geschieht, was bis dahin noch nicht geschehen war.

Diese Frage entspringt in ihren ersten Anfängen aus der Thatsache der Veränderung, von der wir sowohl in der Aussenwelt, als auch in uns selbst unzählige Beweise vorzufinden überzeugt sind. Blickt man in die Geschichte der Metaphysik zurück, so findet man, dass im Alterthum die Vorstellungen von Ursache und Wirkung in den ersten Zeiten der Philosophie meistens ganz auf die Verknüpfung der sinnlichen Veränderungsglieder bloss nach der Zeitfolge der Veränderungen beschränkt blieben. Man merkte noch nicht, dass es keine in der Wahrnehmung gegebene,

sondern eine vom Denken oder vom Verstande geforderte Verbindung der Veränderungen ist, wodurch die Vorstellungsweise oder Denkform begründet wird, welche wir das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache nennen. Daher kam es, dass auch erst, als der logische Ursprung des Causalitätsbegriffes gespürt wurde, nun auch, um dem Verstande zu genügen, der Begriff der Kraft erdacht worden ist. Denn dieser Begriff bedeutet zunächst weiter nichts, als eben das Bewusstsein der logischen Nöthigung, dass, wenn eine Veränderung als Schuld eines Anderen, das heisst, als eine Wirkung, und das Andere als Ursache der Veränderung gedacht wird, dann auch mit dem Begriffe der Ursache der Begriff des Wirkens, das heisst eben der Begriff der Kraft dazu gedacht werden muss, weil eine Ursache, die nichts wirkt, auch keine Ursache wäre.[1])

235. Der aus der bloss sinnlichen Verknüpfung der Veränderungen entsprungene Zwang, dass auch der Verstand oder die Logik eine Befriedigung sucht, ist es, welcher dann in der griechischen Philosophie, namentlich bei Aristoteles, so sehr das Uebergewicht in der Verwendung des Causalitätsbegriffes auf die in der Wahrnehmungswelt gegebenen Veränderungen bekommt, dass der Begriff der Ursache fast nur Dasjenige bedeutet, was in irgendeinem Sinne als Grund irgendeiner bestimmten Eigenthümlichkeit des Thatsächlichen sich denken lässt. So nennt Aristoteles zum Beispiel auch den Stoff oder die Materie die Ursache davon, dass der von ihm gesehene Tisch ein hölzerner, nicht aber ein steinerner ist, weil er aus der Materie Holz, nicht aber aus Stein geworden ist. Oder er nennt auch die Gestalt oder Form die Ursache davon, dass er einen Tisch, nicht aber eine Bildsäule sieht, aus demselben Grunde. Ebenso nennt er den Zweck, wozu das geformte Material dient, das heisst, zu dem hin das letztere sich verändert hat, die Ur-

1) Wann der Begriff der Kraft in der alten Philosophie aufgetreten ist, darüber kann des Verfassers Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen nachgelesen werden.

sache davon, dass hier eine Hand zum Greifen, dort aber ein Auge zum Sehen vorhanden ist. Und ebenso Dasjenige, was es auch sein mag, von dem die Materie mit der Form oder mit dem Zwecke in Verbindung gebracht, oder von dem überhaupt die Veränderung und Bewegung ausgegangen ist, die Ursache der Bewegung. Könnte nun auch in dem letzteren Falle sich mit dem Begriffe der Ursache auch wohl der Begriff der Kraft verbinden: so bliebe doch auch hierbei die Frage, wie denn nun die Kraft die Bewegung oder Veränderung eines Anderen hervorgebracht und in das Andere hinübergeführt habe, noch gänzlich unberührt.

236. Fragen wir nun nach diesen Vorbemerkungen, was weiter in Betreff der oben genannten metaphysischen Frage geschehen sei, nachdem durch Cartesius die Aufmerksamkeit auf den Begriff des Causalverhältnisses durch den speciellen Fall des Zusammenhanges zwischen Seele und Leib oder überhaupt Körperlichem und Geistigem hingelenkt war, so beschränkt sich dasselbe zunächst hauptsächlich theils auf das, was Hume, theils auf das, was Kant darüber vorgebracht hat. Ueber Beides ist schon früher Mittheilung gemacht (160 u. f.). In Betreff Hume's ist nur noch hervorzuheben, dass seine Auffassung und Erörterung des Causalitätsbegriffes in der Geschichte dieses Begriffes eine sehr niedrige Stelle einnimmt und zur Einsicht in das darin liegende Problem gar nichts beiträgt. Man muß jetzt noch viel mehr, als damals, wo Herbart sein Urtheil über Hume's Behandlung des Causalitätsbegriffs aussprach, diesem Urtheile beistimmen. Herbart sagt: „Hume fängt damit an, sich in der rohesten Erschleichung ein Verhältniss zwischen Eindrücken und Begriffen auszusinnen, als ob die letzteren Copien wären von jenen, — dasselbe Verhältniss, was er zwischen Dingen und deren Vorstellungen nicht annehmen will. Nun fragt er nach den Eindrücken, welche copirt werden in dem Begriffe des nothwendigen Bandes zwischen Ursache und Wirkung. Natürlich findet er keine. Aber etwas Anderes konnte er finden: die Nothwendigkeit, zu der Wirkung

irgendeine Ursache zu fordern. Statt dessen kehrt er die Frage um: wie folgt aus der Ursache die Wirkung? Auf diese (verschrobene) Frage ergeht wiederum keine Antwort, wenigstens nicht von Seiten der Erfahrung. Jetzt macht er, mit übel verhehlter Dreistigkeit, seine Unwissenheit zum Princip des Wissens, und erhebt die Gewohnheit zur Ursache (!) des an sich nichtigen Causalbegriffes, — wodurch Kant verleitet wurde, die Anwendung desselben auf die Zeitfolge zu beschränken, die mit der Causalität gar nichts Wesentliches gemein hat." [1])

237. Wichtiger ist aber, was Kant von der Causalität lehrt, insofern man dasselbe in den bisher verfolgten geschichtlichen Verlauf dieses Begriffes einreihet. Nach dem früher Mitgetheilten steht fest (190), dass Kant von einer außer unserm Denken vorhandenen und als ein selbstständiger Vorgang stattfindenden Causalität, dem Wirken eines Wesens auf ein anderes Wesen, nichts wissen will, weil man davon ebensowenig, wie von der Natur der Dinge an sich, Etwas wissen könne. „Es ist nicht einzusehen, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm, und so wechselseitig, gezogen werden könne und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen." [2]) Da Kant vielmehr den Begriff der Ursache, und also auch den der Wir-

---

1) Herbart, Lehrbuch zur Einl. in die Ph. S. 66. Er fügt noch den Satz hinzu: „In der That ist der Mann, dem die Ehre widerfuhr, zu Kants Untersuchungen eine vorzügliche Anregung zu geben, zu einem dauerhaften Ruhme mehr durch seine historischen Verdienste, als durch seinen philosophischen Geist berechtigt; und wenn er in der öffentlichen Hochschätzung ebenso viel gewann, als Locke verlor, so dürfte die spätere Nachwelt darüber ganz anders urtheilen." Dass Herbart die von Hume gestellte Frage verschroben nennt, hat den Grund darin, weil, wenn man von der Ursache im Denken zur Wirkung geht, dann schlechterdings nicht die Nothwendigkeit oder logische Nöthigung fühlt, die dann vorhanden ist, wenn, wie es ursprünglich allein begründet ist, man erst eine Veränderung als Wirkung denkt. Auch Lotze hat dies mit Recht hervorgehoben.

2) Prolegomena § 28.

kung, überhaupt den Begriff der Causalität nur für eine Denkform ansieht und die Anwendung derselben auf die Inhalte der sinnlichen Anschauung, die, obgleich sie bloße Vorstellungen sind, doch durch die Einwirkung der Kategorien der Wirklichkeit oder Realität auf sie sich in Dinge (das Wort Ding in der Bedeutung eines phaenomenon) umwandeln, nur deshalb für nöthig hält, damit die Erfahrung eine objectiv giltige Erkenntniss von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge werde, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann"[1]): so folgt hieraus augenscheinlich, dass bei diesem Gebrauche des Causalitätsbegriffs auch keine Rede ist von einem Wirken und Gegenwirken der sinnlichen Dinge auf einander, da die letzteren nur Erscheinungen, das heißt Vorstellungen in uns sind. Dass Kant, um es noch einmal zu wiederholen, einem Gegenstande der Sinne als einer Erscheinung auch ein Ding an sich zu Grunde legt, und nun das sinnliche Ding die Erscheinung des Dinges an sich, das heißt, die Art und Weise nennt, wie dasselbe, als ein unbekanntes Etwas, unsere Sinne afficirt[2]): dieser Gedanke löscht allerdings inconsequenter Weise die angenommene Alleingiltigkeit des Verstandesgebrauches der betreffenden Kategorien auf die Erscheinungen zur Hälfte wieder aus, ändert aber an dem Grundsatze, dass Kant von einer Causalität außer unserem Denken nichts wissen will, nicht das Mindeste. Kurz: die Bestimmung des Erkenntnisswerthes des Causalitätsbegriffs im objectiven Sinne (nach unsrer Bedeutung) ist durch Kant um keinen Schritt vorwärts gekommen.

238. Was nach Kant mit dem Problem der Causalität weiter geworden ist, theilt sich zwischen dem reinen Idealismus Fichte's, den pantheistischen Systemen Schellings, Hegels und Lotze's, und dem metaphysischen Realismus Herbarts. Ueber Fichte's Auffassung ist das Nähere schon oben gesagt: er kennt nur eine

1) Prolegomena § 30. 2) Prolegomena § 33.

absolute Thätigkeit, welche gar keine Causalität, sondern eine logisch undenkbare und ungiltige Vorstellung, nämlich im Grunde nur die Vorstellung des absoluten Werdens ist. Auch ist diese Vorstellung, wie wir gesehen haben, nicht einmal konsequent festgehalten, da Fichte, um die absolute Thätigkeit in Gang kommen zu lassen, doch wiederum ein anderes Agens dazu voraussetzt, etwa ebenso, wie Kant eine Affection der Sinne durch die Dinge an sich. Schelling kennt nur bildliche Ausdrücke, theils der gemeinen Weltauffassung, theils der naturwissenschaftlichen Sprache entlehnt, zum Beweise, daß er über den Begriff der Causalität selbst und als solchen nicht nachgedacht hat. Mit Hegel verhält es sich anders. Er wandelte den von Fichte gebrauchten bloß subjectiven Denkprocess, wodurch derselbe das absolute Ich in die concreten Inhalte und Formen des empirischen Bewusstseins glaubte hinüberführen zu können, zu einem dem Absoluten selbst immanenten Processe um und machte dadurch alle vermeintlich causalen Zusammenhänge der endlichen Dinge und Ereignisse zu Stufen der Selbstdarstellung eines Weltprincips nach gewissen logischen Unterschieden. In Wahrheit ist allerdings auch hiermit der eigentliche Sinn des Causalitätsbegriffes aufgehoben, indem bloß wiederum die Vorstellung des absoluten Werdens in eine logische Formel gebracht ist. Was endlich Lotze betrifft, so hat derselbe sich zwar in eine directe und scharfe Prüfung der logischen Denkbarkeit des Causalitätsbegriffes, unter Vorgang Herbarts, eingelassen, hat aber dadurch dieselbe Ueberzeugung, wie Kant, gewonnen, dass unser Verstand nicht begreifen könne, wie ein Seiendes aus sich heraus auf ein anderes, von ihm abgesondertes Seiendes einwirkt. Aus diesem Grunde geht auch Lotze in die pantheistische Richtung über, in welcher er, auch wenn die Causalität selbst unbegreiflich bleibe, doch wenigstens den Begriff derselben denkbar findet. Sowohl über Hegel, als auch über Lotze wird das Nähere in Betreff der Causalitätsfrage im Capitel über den Pantheismus gesagt werden.

239. Eine Wendung in der Behandlung des Causalitäts-

begriffes oder allgemein der Frage, wie, wenn es Seiendes giebt, es auch Geschehen geben könne, ist seit Kant durch Herbart eingetreten, der die hauptsächlichsten der bis dahin zur Beantwortung der Frage angewandten Begriffe genau untersuchte und sie sämmtlich widersprechend und logisch ungiltig fand.[1]) Er hat zur denkbaren Ableitung des Geschehens eine eigene Ansicht aufgestellt, welche er die Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen nennt. Dieser Versuch ist in der Geschichte der theoretischen Philosophie das einzige Beispiel einer derartigen Prüfung des Causalitätsbegriffes, bei der die Sache selbst nicht durch eine hinzugebrachte fremde Vorstellung verdeckt oder umgangen wird. Über diese Theorie, und ob sie haltbar ist, wird das Kapitel über Herbarts metaphysischen Realismus das Genauere angeben.

Schließlich will nun der Verfasser einige Bemerkungen folgen lassen, welche nach seiner Meinung Gedanken enthalten, die bei der exacten Behandlung der Causalitätsfrage einer Berücksichtigung empfohlen werden können.

240. a. Man wird unterscheiden müssen, um welche Art

---

1) Die mit seltener Klarheit und Genauigkeit ausgeführte Untersuchung bildet den Inhalt des 2. Kapitels der Einleitung in die Metaphysik im Lehrbuch zur Einleitung in d. Ph. mit der Ueberschrift „Veränderung als Gegenstand eines Trilemma". Das letztere entsteht durch folgende Distinction: „jede Veränderung hat entweder eine Ursache, oder sie hat keine; im ersten Falle hat sie entweder eine äußere oder eine innere Ursache. Veränderung ohne Ursache giebt absolutes Werden; Veränderung aus einer inneren Ursache ergiebt Selbstbestimmung; endlich Veränderung aus äußeren Ursachen könnte man Mechanismus nennen, im weitesten Sinne des Wortes." Als Herbart sein Lehrbuch zur Einleitung in d. Ph. veröffentlichte, trug die herrschende Philosophie noch immer die Devise, „a Jove principium", wobei der Sinn für eigentliche Untersuchung der Begriffe ausgegangen war. Um so erfreulicher ist es, wenn ihm nun im Jahre 1882 die Anerkennung zu Theil geworden ist: „Im Gegensatz zu der phantastischen Manier, die Welt mit einer gewissen poetischen Gerechtigkeit zu construiren, wie dies mehr oder weniger bei allen idealistischen Systemen der Fall war, hat Herbart zuerst wieder die Manier einer Untersuchung eingeführt, die mit verständlichen Beweisen die Gewißheit ihrer Behauptungen zu begründen suchte." Herm. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Leipzig 1882, S. 87.

von Veränderung, überhaupt von Geschehen es sich bei der Anwendung des Causalitätsbegriffes handelt. Es ist nicht einerlei, ob er auf bloß formale Ereignisse, wie Bewegung und was damit zusammenhängt, oder aber auf qualitative Inhalte, wie Empfindungen und anderes damit Verwandtes, bezogen wird.

241. b. Ebenso nöthig ist eine Entscheidung darüber, ob für alle Arten der Veränderungen, überhaupt des Geschehens, die Anwendung des Causalitätsbegriffes nothwendig sei. Man darf die Thatsache nicht unbeachtet lassen, daß in der Geschichte des Denkens solche Begriffe, wie der vom absoluten Werden, von der transcendentalen Freiheit und ähnliche, gebraucht worden sind, welche gegen die gewöhnlich angenommene Allgemeinheit der Giltigkeit des sogenannten Causalitätsgesetzes, wonach jede Veränderung nothwendig eine Ursache soll haben müssen, Einspruch erheben. Solche Begriffe müssen erst widerlegt und die allgemeine Giltigkeit des Causalitätsgesetzes muß erst erwiesen sein.

242. c. Auch kommt der Unterschied in Betracht, ob es sich darum handelt, die Entstehung eines Geschehens, dem noch kein anderes vorherging, also das Zustandekommen eines ersten Ereignisses zu deduciren, oder aber ob man schon Ereignisse voraussetzt und unter diesen den Causalzusammenhang denkbar machen und ableiten will. Im ersten Falle kann möglicher Weise die Causalitätsfrage ganz unnöthig sein, indem zum Beispiel, wenn die Frage sich auf bloße Bewegung bezöge, die letztere ohne Zweifel, wie sehr Mancher dies auch verneinen mag, ohne Ursache denkbar ist, weil, wenn überhaupt Etwas ist, dasselbe auch ohne irgend einen Widerspruch in ursprünglicher Bewegung gedacht werden kann. Daß Aristoteles einen ersten unbewegten Beweger annahm, geschah nur, um dem regressus in infinitum zu entgehen; dieser hätte aber gerade als ein Beweis davon dienen sollen, daß die Voraussetzung, die Bewegung bedürfe als solche einer Verursachung, fehlerhaft ist. Die Gewohnheit unsrer Physiker, das Causalitätsgesetz in unbeschränkter Allgemeinheit zu proklamiren, hängt bisweilen mit einer Neigung zur Verallge-

meinerung der Urtheile oder damit zusammen, daß gewisse Sätze imponiren und leicht ohne Prüfung für wahr gehalten werden. Bewegungsursachen verlangt die Logik nur da, wo es sich um Veränderungen schon vorhandener oder als vorhanden vorausgesetzter Bewegungen handelt, von denen auch das, was wir Ruhe nennen, nur ein besonderer Fall ist. An sich führt auch die Vorstellung einer ursprünglichen Ruhe keinen Widerspruch mit sich.

243. d. Der Unterschied zwischen einem bloß formalen oder äußerlichen und einem qualitativen oder innerlichen Geschehen findet seine thatsächliche Bestätigung in den Zuständen unsres Bewußtseins. In dem letzteren ist ein solches Geschehen gegeben, welches schlechterdings seinem Begriffe nach niemals mit einem bloß formalen Geschehen, wie zum Beispiel die Bewegung ein solches ist, identificirt werden kann. Hieraus ist zu schließen, daß es auch mehrere an und für sich verschiedene Arten von Causalität geben kann oder vielmehr geben muß, die sich, wenigstens im Allgemeinen, als physische und als psychische Causalitäten unterscheiden lassen. Auch hierin liegen wichtige Motive, die alte Regel des Cartesius anzuwenden, nämlich das allgemeine Problem der Causalität in so viele Partialprobleme zu spalten, als sich durch Analyse mit Rücksicht auf die diversen Thatsachen darin entdecken lassen. Diese Stelle ist es, an der sich namentlich Herbarts Untersuchung auszeichnet. Dabei ist es auch nicht ausgeschlossen, daß eine bestimmte Gruppe von Veränderungen, für welche man bis dahin eine eigene Causalität, etwa nur Bewegungsursachen, annahm, auf eine andere Causalität reducirbar, oder, umgekehrt gesagt, von einer anderen Causalität ableitbar wird.

244. e. In allen Fällen aber wäre es ein Fehler, wenn man annehmen wollte, daß in der Feststellung des Ursachverhältnisses, also durch den Nachweis, was als das Wirkende und was als das Erwirkte zu denken sei, auch schon die Proportion, nach welcher das Verhältniß zwischen beiden stattfindet, oder, wie man gewöhnlich sagt, das Gesetz mit gefunden sei. Ein solcher

Nachweis mag Ursachen betreffen, die noch in der sinnlichen Erfahrung liegen, oder solche, die jenseit aller Erfahrung vorausgesetzt werden, immer weiß man damit noch nicht die Regel, die Proportion, das Gesetz, wonach das Wirken oder das Zustandekommen der Veränderung oder des Vorganges stattfindet. Die Proportion oder das Gesetz wird immer erst auf dem Wege der Erfahrung gefunden, oder aus Denkgründen abgeleitet werden müssen, die selbst schon mit der Erfahrung sachlich zusammenhängen. In dem letzteren Falle ist dann aber die Ursache dafür, dass ein solches Gesetz auch für die Veränderungen allgemein gilt, noch nicht bekannt, wofür vielmehr immer erst eine Bestätigung abzuwarten ist. Das eben Gesagte hält zwar auch die Naturwissenschaft für wahr, da sie weiß, dass kein Naturgesetz erdacht oder a priori festgestellt, sondern nur aus der Erfahrung durch Beobachtung oder damit zusammenhängende Methoden ermittelt werden kann. Dennoch aber ist diese Wahrheit immer in der Erinnerung festzuhalten, weil sonst der Causalbegriff oder das Causalitätsgesetz leicht überschätzt, und andrerseits, weil sonst das Verhältniss zwischen dem Wirklichen und dem Denken oder, mit anderen Worten, zwischen logischen Gründen und realen Ursachen als selbstverständlich angesehen wird, was es nicht ist.

245. f. Wer, wie Hume oder auch wie Kant, in den Begriff des Ursachverhältnisses die Zeitvorstellung einmischt, hält an dem logischen Gedanken, den wir den Begriff der Causalität nennen, nicht fest. Logisch ist es undenkbar, dass zwischen dem Wirken der Ursache und dem Auftreten der dadurch verursachten Veränderung auch nur das Minimum einer Zeitstrecke verflösse: Beides ist simultan. Die gegentheilige Annahme ist eine Folge entweder davon, dass unser Denken allerdings von der Vorstellung der Ursache fortschreiten muss durch einen nachfolgenden Act zu der Vorstellung der Wirkung und umgekehrt von dieser zu jener und also Zeit gebraucht; diese Zeit darf man aber nicht als giltig auch für das wirkliche Verhältniss zwischen der Ursache und der Wirkung selbst ansehen. Oder sie ist eine Folge davon, dass man bei der Anwendung

des Causalitätsbegriffes in der Erfahrung es meistens mit längeren Reihen von Veränderungen oder Vorgängen zu thun hat, die man nicht in ihre elementaren Paare zerlegt oder nicht zerlegen kann. Alsdann setzt man die Veränderung der Zeit nach weit ab von ihrer Ursache, weil erst viele andre Veränderungen vorübergegangen sind, die man nicht kennt oder nicht beachtet. Auch wirkt bei der falschen Vorstellung, daß in dem Verhalten zwischen Ursache und Wirkung selbst schon Zeit liege und dabei verfließe, der Umstand mit, dass man die Ursache nicht selten auch räumlich von der Wirkung absondert, und meint, sie absondern zu müssen da, wo man die Ursache etwas sein lässt, was sich außerhalb desjenigen befindet, das die Wirkung erleiden soll, wo also die Ursache als eine causa transiens gedacht wird. Hier liegt wiederum ein Problem vor, woher nämlich die Zeitvorstellung ihre Berechtigung bekommt, sich mit den Causalverhältnissen so zu verbinden, dass darin auch ein objectiver Bestand für die Succession der Begebenheiten gesichert ist, die wir als außer uns geschehend und verursacht denken, und andrerseits auch für die Succession unserer eigenen Vorstellungen, die doch auch verursacht sein muss, eine objective Giltigkeit beansprucht werden darf.

246. g. Gesetzt, unser Verstand vermöchte nicht, die Entstehung weder einer ersten Veränderung oder überhaupt eines ersten Geschehens, sei es ein inneres, sei es ein äußeres, ein qualitatives oder ein bloß formales, einzusehen, so könnte er möglicher Weise doch fähig sein, von den weiteren Abfolgen der Veränderungen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit eine Erkenntniss zu gewinnen. Diese Möglichkeit könnte wiederum sich dreifach theilen. Erstens da, wo man formale Veränderungen, wie Bewegungen, nach anderen folgen und mit ihnen ursächlich verknüpft sein lässt. Zweitens da, wo ein causaler Zusammenhang bloß zwischen inneren Veränderungen, wie die psychischen sind, statthaben soll. Drittens da, wo ein causaler Zusammenhang zwischen äußeren und inneren oder zwischen formalen und qualitativen Vorgängen vorausgesetzt wird. Beispiele zu allen drei Fällen

giebt es genug. Dabei ist jedoch auch auf den Fall noch aufmerksam zu machen, dass man möglicher Weise allen formalen Veränderungen eine eigene ihnen zugehörige Causalität ganz abspricht und sie alle und in jedem Falle nur als Wirkungen innerer Ursachen ansieht.[1])

247. Werden die angedeuteten Erwägungen am Leitfaden der Geschichte des Begriffes der Causalität, wie dieselbe in den Untersuchungen der besten Philosophen und Naturforscher enthalten ist, unter einander abgeschätzt, so scheint es mir, dass man vorläufig zu folgenden Resultaten gelangt.

Gesetzt zuerst, es wäre richtig, was Kant sagt und worin ihm auch Herbart beistimmt, dass wir die Natur der Dinge an sich nicht erkennen können, so würde das nichts schaden, wenn wir sie nur in allen Fällen mit Sicherheit an ihrem Wirken und Leiden theils unter sich theils mit uns theils gegen uns in bestimmten Begriffen fixiren und sie hiernach von einander unterscheiden könnten, und zugleich annehmen dürften, dass, wenn diese begriffliche Fixirung oder Definition richtig zu Stande gebracht sei, die uns unbekannten Dinge an sich auch immer sich derselben gemäß betrügen. Diese Ansicht würde so ziemlich mit dem in einem früheren Kapitel erwähnten, von Helmholtz ausgesprochenen Satze zusammentreffen (83).

248. Man könnte zweitens Leibniz und Lotze ohne Verlust der Erkenntniss darin beistimmen, dass der Begriff der Causalität weder auf das, was wirklich ist, noch auf das, was wirklich geschieht, in dem Sinne anwendbar sei, als ob die Entstehung des Seienden und die Entstehung des wirklichen Geschehens deducirt werden sollte: wir wüssten dann, weder wie es zugeht, dass Etwas ist, noch wie es zugeht, dass Etwas wirklich geschieht. Nur dürfte man dies nicht so weit ausdehnen, dass damit, wie Kant wollte, überhaupt jede Anwendung des Causalitätsbegriffes auf das Gebiet des Seienden oder der Dinge an sich und des wirklichen, in ihnen stattfindenden

1) Dieser Satz liegt z. B. in Herbarts Theorie des Geschehens.



Geschehens ausgeschlossen sei. Vielmehr einen gewissen denkbaren und zugleich auch von dem Geschehen selbst geforderten Gebrauch jenes Begriffes muss es geben, wie lange man nicht auf eine in sich logisch zusammenhängende und mit den Thatsachen der Erfahrung übereinstimmende und sie verständlich machende Erkenntniss überhaupt verzichten will.

249. Eine derartige Anwendung drittens kann nun aber an keiner anderen Stelle ihren Sinn und ihren Erfolg finden, als nur in dem allein zugänglichen Erfahrungsgebiete unseres eigenen Bewusstseins, wie dies schon von Leibniz, ebenso von Kant und ganz allgemein von dem Begründer des reinen Idealismus, Fichte, wenn von diesem auch nicht ganz in dem Sinne, wie es hier gemeint wird, angedeutet und zum Theil gelehrt ist. Die richtige Bedeutung des Causalitätsbegriffes und seine richtige Anwendung kann nur, wie es mir scheint, aus der psychischen Thatsache allein gefolgert werden, dass in jedem Falle, wo ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen einer Veränderung als Wirkung und einer Ursache als dem Erwirkenden derselben vorausgesetzt wird, es sich immer nur um ein Verhältniss zwischen Begriffen und deren Verknüpfung zu Urtheilen und Schlüssen handelt. Ein solches Verhältniss kann niemals Dasjenige, was durch diese Begriffe, sei es ein Seiendes oder sei es ein Geschehen, gedacht wird, selbst zum Inhalte haben, das heisst das Denken kann niemals mit dem, was das Seiende selbst oder was das Geschehen selbst ist, identisch sein, wenn es jenes oder dieses denkt. Immer vielmehr kommt es nur auf ein dem Denken immanentes logisches Verhältniss in den Formen des Urtheilens und des Schliessens an: die Begriffe sind nie die Dinge und das Geschehen, um was es sich handelt, selbst; die Urtheile oder die Gründe, aus denen gefolgert wird, sind nie die wirkenden Ursachen selbst; die Folgerungen und Schlüsse sind nie die erwirkten Veränderungen selbst.

250. Da mithin die ganze Causalitätsfrage auf die Frage nach dem Verhältnisse zwischen dem Denken und Demjenigen,

was als Seiendes oder als Geschehen gedacht wird, ohne doch selbst dieses Denken zu sein, ausläuft, so bleibt nur eine Alternative übrig. Man hält dieses Verhältniss selbst für ein Ursachverhältniss und sagt entweder, dass es unerklärbar sei, oder aber man sucht auch für dasselbe eine Erklärung. In dem ersten Falle sind alle unsere ersten Prämissen, die zur Ableitung von Wirkungen, das heisst der Veränderungen oder überhaupt des Geschehens, auf irgend einem Gebiete der äußeren oder inneren Thatsachen, gebraucht werden, stets hypothetisch und verlieren diese hypothetische Natur nur nach Maßgabe der empirischen Bestätigung unsrer Denkfolgerungen, und auch nur so lange, wie lange diese Bestätigung dauert, ohne jemals den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit anzunehmen. In dem zweiten Falle sucht man eine Erklärung des Ursachverhältnisses zwischen dem Denken und der Wirklichkeit, und nimmt dafür, wie dies Leibniz, Kant und Lotze, Jeder von ihnen in einem eigenthümlichen Sinne, gethan haben, eine über allen in unserer Erfahrungswelt vorkommenden Causalitäten stehende und sie verursachende Causalität an, welche selbstverständlich für unsern Verstand rücksichtlich der Art ihres Wirkens unbegreiflich ist.[1])

Zwölftes Kapitel.

Der metaphysische Realismus.

a. Gottfried Wilhelm Leibniz.

251. Die Ueberschrift bezeichnet diejenige philosophische Anschauung der Welt, welche durch folgende zwei Grundgedanken

1) Wie weit die Naturwissenschaft als solche hierbei betheiligt ist, hat der Verf. in seiner Abhandlung, Ueber den metaphysischen Gebrauch des Causalitätsbegriffes in der Naturwissenschaft, Leipzig bei Haessel 1872, von seinem Standpunkte aus dargelegt.

wesentlich bestimmt wird. Einmal durch den Gedanken, daß weder die Dinge und Ereignisse, welche in der sinnlichen Wahrnehmung da sind, noch unser eigenes Selbst, so, wie es eine Thatsache des Bewußtseins ist und als solche in dem Ausdrucke Ich vorgestellt wird, das Wirkliche und Wesenhafte sind, daß dieses Alles vielmehr nur aus Daseinsinhalten und Daseinsformen des Geschehens besteht. Zweitens durch den Gedanken, daß dieses Geschehen in seinen einzelnen Bestandtheilen und Formen auf eine entsprechende Anzahl selbstständiger, nur durch logische Begriffe, nicht durch einen empirischen Inhalt, definirbarer Einzelwesen zu beziehen und nur aus vielen Seienden, als den realen Gründen des vielen Geschehens, nicht aber aus der Annahme bloß eines einzigen Wesens denkbar zu machen sei.

Besonders zwei Philosophen sind es, welche diese Richtung repräsentiren, nämlich Leibniz und Herbart. Das Folgende soll aus den Systemen Beider das für die Einleitung in die Philosophie Zweckmäßige hervorheben. Wir beginnen mit Leibniz.[1])

252. Da mit Leibniz die Geschichte der deutschen Philosophie beginnt, so gebührt es sich, einige die Persönlichkeit dieses seltenen Mannes und den Geist seiner Philosophie im Allgemeinen charakterisirende Bemerkungen voranzustellen, um auch durch diese Abweichung von unserem sonstigen Verfahren sein Andenken zu erneuern und zu ehren.

Aus Allem, was von Leibniz überliefert ist, tritt uns zu-

1) Geb. d. 21. Juni a. St. 1646 in Leipzig, Sohn eines Professors daselbst. Fünfzehn Jahre alt, bezog er die Universität, um Jurisprudenz zu studiren. Als ihm die Erwerbung des Doctorgrades aus einem äußerlichen Grunde versagt wurde, verließ er Leipzig, 1666, so gut wie auf immer. 1670 wurde er vom Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, als Rath am Ober-Revisionscollegium zu Mainz angestellt. 1672 besuchte er Paris, wo er sich besonders mit mathematischen Studien und physikalischen Problemen beschäftigte. 1673 ging er nach London, wo er mit Newton über die Erfindung der Differentialrechnung in eine Controverse gerieth. 1676 wurde er vom Herzog Johann Friedrich von Hannover zu allerlei praktischen Aufträgen, besonders als Bibliothekar angestellt und blieb auch bei dessen Nachfolger, Ernst August, in dieser Stellung bis an seinen Tod d. 14. Nov. 1716.

erst eine große Schärfe des Verstandes und das Bestreben entgegen, auf jede vorgelegte Frage eine gründliche Antwort zu suchen. Diese Eigenthümlichkeit verräth sich in seiner hohen Werthschätzung der Logik, in der genauen Unterscheidung zwischen deutlichen und klaren oder aber dunkeln und verworrenen Begriffen, in dem häufigen Hinweis auf die große Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grunde, in den strengen Anforderungen an den Beweis und die Beweismittel, im steten Zurückgehen auf die letzten Voraussetzungen der Erkenntniss und in der Unterscheidung der Grade der Gewissheit, wie in dem lebhaften Gefühl für das Zusammenstimmen oder den Widerstreit größerer Gedankengruppen und deren Vereinbarkeit zu einem einheitlichen Ganzen. Hiermit steht die Thatsache nicht im Widerspruch, dass Leibniz seine philosophischen Ueberzeugungen nicht in einem zusammenhängenden, wohl gegliederten und sie alle umschließenden Systeme dargestellt, sondern sie nur gelegentlich und in sehr verschiedener Ausdrucksweise, in Abhandlungen, in Gesprächsform und in Briefen, niedergelegt hat.[1]) In der Mannigfaltigkeit der Darstellung offenbart sich die außerordentliche Geschmeidigkeit und Vielseitigkeit seiner Geistesanlage. Auch steht damit nicht im Widerspruch, daß in Leibniz neben dem Verstande auch die speculative Phantasie wirkte und ihm immer neue Gedanken und für diese, sowie für die alten Gedanken, neue Ausdrücke zuführte. Es ist richtig, dass sein Denken öfter in die Sprache philosophischer Poesie übergeht und der ästhetische Reiz derselben mitunter ihm mehr zu gefallen scheint, als die nüchterne Stimmung rein logischen Denkens. Allein, sieht man näher zu, so findet man, mit wenigen Ausnahmen, dass die poetische Neigung sich doch immer erst da geltend macht, wo

---

1) In systematischem Zusammenhange ist eigentlich nur der Aufsatz La Monadologie geschrieben, aus dem Jahre 1714, also zwei Jahre vor Leibnizens Tode. Der im Text genannte Umstand erschwert allerdings die sichere und zusammenhängende Reconstruction seiner Gedanken, und erklärt zum Theil auch die Abweichungen, die hierin bei den Geschichtsschreibern der Philosophie vorkommen.

der logische Gedanke schon vorher festgestellt ist, und es Leibniz nur darauf ankommt, ihn auch von seiner wohlgefälligen, gleichsam sich der Seele einschmeichelnden Seite anzusehen und ihn einem Anderen oder auch sich selbst zu empfehlen.[1])

253. Neben der eben bezeichneten Eigenheit seines Geistes wirken dann zunächst noch zwei andere Kräfte in Leibniz: einmal eine weitumfassende Gelehrsamkeit, aus deren verschiedensten Gebieten sein glückliches Gedächtniss ihm stets ein reiches Material zuführte, und andrerseits die mathematische Denk- und Erfindungsgabe. Die Gelehrsamkeit war auf dem Gebiete der Philosophie und der damit zusammenhängenden Wissenschaften für Leibniz kein todter Besitz bloß gewusster Gedanken Anderer, sondern in dem historischen Wissen lag für ihn eine große Anzahl treibender Anreize theils zu Fortschritten in neue Vorstellungen theils zur Verwendung und Vermittelung des Alten. Dies gilt namentlich in Betreff seiner Kenntniss der Geschichte der Philosophie. Er selbst hat es wiederholt angezeigt, wo und durch welche Motive ein alter Gedanke ihn erfasst und weiter getrieben hat. Dies bezieht sich ebenso sehr auf seine Kenntnisse von der alten Philosophie, namentlich der Plato's und des Aristoteles, wie auch von den ihm näheren Lehren mittelalterlicher Philosophen und insbesondere des Cartesius und Spinoza's. Wie überall, so hielt Leibniz auch hier an der Continuität der Denkthatsachen fest. Diese Art, die historischen Kenntnisse für eigenes Nachdenken und Fortschreiten zu benutzen, drückt Leibniz gewöhnlich durch den Satz aus, daß er die bisherigen Philosophien ihrer Gegensätze entkleidet, sie unter einander ausgeglichen und alle zu einer in sich einigen Weltanschauung mit einander verknüpft habe.[2])

1) Ein interessantes Beispiel hierzu giebt der Aufsatz Système nouveau de la Nature u. s. w. aus dem Jahre 1695, worin er seine Hypothèse des accords oder seinen Gedanken von der prästabilirten Harmonie des Universums in ein glänzendes Licht stellt.

2) Erdm. S. 153. Hier sagt Leibniz in Bezug auf sein System: La considération de ce système fait voir aussi que, lorsqu'on entre dans le

254. Aus der mathematischen Begabung andrerseits entsprang nicht bloß, was selbstverständlich aus der Natur der mathematischen Vorstellungen folgt, Leibnizens Tendenz zur Veranschaulichung, zur Schematisirung selbst ganz abstracter Begriffe und Begriffsverknüpfungen, sondern, was wichtiger ist, seine Gewöhnung an eine aus sich selbst heraus zwingend wirkende Demonstration, an Bündigkeit und logische Nöthigung der Gedanken, Urtheile und Schlüsse untereinander. Diese Tendenz war so stark, dass man das, was der Mathematiker Leibniz als Bedingungen einer haltbaren Erkenntniss geltend machte, von ihm auch in den philosophischen Denkarbeiten anerkannt, gefordert und erstrebt findet: logische Nöthigung im Unterschiede von bloß logischer Möglichkeit. Hierin trifft Leibniz mit Kant überein, dessen mathematische Natur sich gleichfalls in seinen philosophischen Schriften, namentlich in der Kritik der reinen Vernunft, mächtig geltend gemacht hat. Eben hierdurch aber unterscheidet Leibniz andrerseits sich von Spinoza, der, was man mathematischen Beweis nennt, nicht, wie Leibniz, in dem Zwange, welchen die auf unverwerfliche Grundsätze und evidente Definitionen gestützten Prämissen auf das Folgern ausüben, sondern in dem äußerlichen Umstande erblickt, daß der geometrische Lehrinhalt nach Axiomen, Definitionen, Lehrsätzen, Corollarien &c. geordnet wird, und der nun meint, dass, wenn er diese äußerliche Form nachmache, er darin zugleich die Bürgschaft für bewiesene Wahrheiten mit besitze.[1]) Das Verfahren Spinoza's konnte deshalb Leibnizen nicht im Geringsten imponiren, der vielmehr die sachliche Gebrechlichkeit der Philosophie Spinoza's innerhalb ihrer nur sprachlich festen Form so sehr fühlte, dass er über sie kaum ein Wort des Beifalls, sondern einen lebhaften Tadel ausgesprochen hat.[2])

---

fond des choses, on remarque plus de raison, qu'on ne croyait, dans la plûpart des Sectes des Philosophes u. s. w.

1) Die Hauptschrift Spinoza's ist betitelt: Ethica ordine geometrico demonstrata.

2) Das Nähere im Kapitel über Spinoza.

255. Dem strengen und gründlichen Denken Leibnizens, das als solches immer Gründe und Beweise sucht, steht eine andere Seite seiner Natur gegenüber, welche mit bestimmend auf den Inhalt und die Form seine Lehre eingewirkt hat. Ich meine nicht die Universalität seines Geistes, dass er sich für Alles interessirte und Alles in einen inneren Zusammenhang zu bringen suchte, sondern das, was sich mit kurzen Worten seine ästhetische Anschauung der Welt nennen läst. Wenn die Logik ihn von Spinoza zurückscheuchte, so liegt seiner Neigung zu poetischer Speculation noch die Mitwirkung eines lebhaften ästhetischen Gefühls zu Grunde, wodurch er auch von Cartesius und dessen rein mechanischer Auffassung der Welt zurückgestoßen wurde. Die Welt, die uns in den Formen und Verhältnissen der Körperlichkeit und Zeitlichkeit umgiebt, ist weder nach ihrem Inhalte noch in Betreff der Aufeinanderfolge der Ereignisse ein bloßes System an sich todter Raumstückchen, die sich nach den Gesetzen der Bewegung in einem constanten Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung und den entsprechenden Lagerungsverhältnissen erhalten. Von dieser Annahme des Cartesius war Leibniz auch und zwar, wie er selbst sagt[1]), schon in früher Jugend angezogen und gefesselt worden. Allein nach nicht langer Zeit brach der eigene, tiefere Kern in Leibnizen Natur hervor, der ihn schließlich zu der Ueberzeugung führte, dass das, was unleugbar in der Welt an reiner, aber an sich ganz gleichgiltiger Statik und Mechanik vorhanden ist, die Existenz dieser Welt doch nicht rechtfertigen könne, dass dazu vielmehr der ergänzende Gedanke gehöre, dass die Statik und Mechanik an sich werthvollen Dinge nur zur Basis diene und deren Hervortreten und Weiterbildungen gehorchen müsse. Das in dieser Hinsicht an sich Werthvolle erblickt Leibniz erstens nicht in der bloß mechanischen,

1) Leibniz erzählt, dass er, 15 Jahre alt, eines Tags im Rosenthal bei Leipzig promenirte und dabei überlegt habe, ob er die „substanziellen Formen" beibehalten, das heißt ein Anhänger des Aristoteles bleiben solle, oder nicht; zuletzt habe aber der Mechanismus die Oberhand gewonnen und so sei er der Mathematik zugeführt.

nur auf Raum- und Zeitverhältnisse abzielenden, sondern in der inneren, logischen Ordnung, zweitens in der Schönheit und Zweckvernünftigkeit, und drittens in der harmonischen Zusammenstimmung aller Theile zu einem Weltganzen, in welchem jedes Einzelne den Inhalt seiner Natur zu einer dauernden Vervollkommnung zu entwickeln Gelegenheit hat.

256. Es ist richtig, dass auch die ästhetische Kraft in Leibniz, namentlich in Verbindung mit der speculativen Phantasie, mitunter auf das logische Denken in gewissem Sinne nachtheilig eingewirkt hat, wenn man nämlich an der Ansicht festhält, dass die Philosophie nur das streng Beweisbare lehren solle. Diese Annahme ist aber nicht ganz richtig und hat sich bisher bei keinem der großen Denker, welche Philosophen waren, bestätigt. Sie steht auch nicht im richtigen Verhältnisse weder zu den Wissenschaften insbesondere, noch zur menschlichen Natur überhaupt. Wollte man sie absolut aufrecht halten, so würde, mit Ausnahme der richtigen Aussagen über die Erfahrungsthatsachen und der Hauptstücke der Größenlehre, ein großer Theil der Wissenschaften null und nichtig werden, weil Vieles entweder auf unmittelbarer Evidenz beruht oder auf Grade hinreichender Wahrscheinlichkeit beschränkt ist. Dies hängt denn auch mit der menschlichen Natur als solcher zusammen, welcher jene maßlose Annahme, dass nur Dasjenige gewiss sei, was bewiesen sei, gleichfalls nicht entspricht. Die Philosophie hat gar nicht bloß die Aufgabe, die letzten Prämissen zu suchen, aus denen sich ein Verständniss des Weltinhaltes gewinnen läßt, sondern sie hat auch die Aufgabe, allen edlen Grundanlagen der Menschennatur gerecht zu werden. Dies kann sie aber gar nicht anders, als dadurch, dass sie auch den unleugbaren Anforderungen des an sich Werthvollen Genüge thut, indem sie neben die Welt der bloßen und an sich gleichgiltigen Thatsachen noch eine Welt intelligibler Art stellt, zu der jene nur die gesetzliche, physische Grundlage ist, auf welcher die Ziele der höheren Entwickelung erstrebt werden. Auf diesem Gebiete ist aber die Methode der strengen Beweisführung nicht anwendbar und deshalb

nicht zu fordern. Dies ist es, was Leibniz zuerst gefühlt und klar gewusst hat, dass die Welt im Großen und Ganzen, wie im Kleinsten und Einzelnen ein Kunstwerk ist, worin Mechanik und Zweckmäßigkeit oder die causae efficientes mit den causae finales zusammen wirken und wirken müssen, wenn in eben dieser Welt auch derjenige Theil, der sich als Menschennatur offenbart, seine ihm angemessene Befriedigung erhalten, das heißt, seinen Zweck erfüllen soll.

257. Aus der ästhetischen Anschauung der Welt und dem Zusammenwirken derselben mit der speculativen Energie, woraus der Optimismus Leibnizens hervorgegangen ist, wird noch eine Anzahl anderer Züge der Leibnizischen Philosophie verständlich. Sie lassen sich sämmtlich auf zwei Grundeigenschaften seines Wesens zurückführen.

Die eine Eigenschaft besteht darin, dass Leibniz in Folge seiner scharfen Distinctionsgabe, die an der gegenseitigen logischen Ausschließung alles Entgegengesetzten, den Grundregeln des Denkens entsprechend, festhielt, und andrerseits in Rücksicht auf die zu jedem ästhetischen, überhaupt idealen Werthe gehörige Gliederung der diesen Werth tragenden Elemente gegen jede verschwommene Auffassung sowohl eines einzelnen Theiles, als auch des Ganzen der Welt einen lebhaften Widerwillen empfand. Unterscheidung, Sonderung, Gliederung, selbstständige Eigenthümlichkeit, kurz Individualität jedes Wirklichen ist ein Grundgedanke der Leibnizischen Weltauffassung, der aus angeborener Liebe zur Ordnung, die ohne Gliederung selbstständiger Einheiten nicht möglich ist, hervorging. Auch hierin steht Leibniz zu Spinoza, überhaupt zum Pantheismus, in directem Gegensatze, insofern der letztere dem Einzelwesen nur soweit eine scheinbare selbsteigene Existenz und Wirklichkeit zuschreibt, als wie weit ihn dazu die alleinige Substanz in sich selbst die Macht gewährt. Leibniz sieht umgekehrt eine zahllose Vielheit realer Individuen, die als solche für sich existiren, für sich ihre eigene Natur besitzen und in sich fortleben, als Basis der Welt an und ordnet dieselbe

nicht in Gott, sondern neben Gott oder vielmehr zusammen mit Gott. Unter diesem Gesichtspunkte wird im Auge Leibnizens die Welt ein Kunstbau, in welchem jedes Einzelne, jedes Individuum, jede Creatur im Hinblick auf die Idee des vernünftigen Ganzen, dem die Creatur ihrem Begriffe gemäß eingeordnet ist, ihren Inhalt zu entfalten strebt und so ihren Beitrag zur Annäherung an diejenige unendliche Vollkommenheit hervorbringt, welche dem Urbilde der Welt zukommt, das im Geiste des höchsten Individuums oder Gottes seit Beginn seiner Schöpfung ruht.

258. Eben hierin giebt sich nun zugleich auch der andere Grundzug zu erkennen, der in Leibniz als eine seine Philosophie gleichfalls determinirende Kraft wirksam war. Leibniz scheint nämlich schon in seiner Jugend zu lebhaften religiösen Gefühlen geneigt gewesen zu sein und hat später sein ganzes Leben hindurch das kräftigste Interesse für den Ausdruck derselben im Verkehr mit Gott durch religiöse Gedanken, sowie für die Formen der Gottesverehrung beibehalten.[1]) Was er unter der Wirkung dieses Interesses als theologischer Schriftsteller und als Staatsmann gethan hat, gehört allerdings nicht zu der uns hier beschäftigenden Auffassung dieses merkwürdigen Mannes,[2]) kommt aber doch dabei insofern in Betracht, als davon ohne Zweifel auch diejenige Religionsansicht abhing, welche er als Philosoph sich gebildet hat. Diese Ansicht ist nun aber in der That gewissermaßen nur der metaphysische Ausdruck dessen, was nach seiner Meinung sich in der europäischen Geschichte als Kirche und als christlicher Staat entwickeln sollte, nachdem er davon die Widersprüche und Gegensätze durch Abstraction abgestreift hatte. Die Welt ist für Leibniz ein Gottesreich, das heißt, eine Monarchie, welche aus einer unermeßlichen Anzahl diverser Classen von Unterthanen und einem

---

1) Dies streitet nicht mit dem Umstande, daß Leibniz an dem öffentlichen Cultus der Kirche nur selten Theil genommen haben und deshalb in den Augen des Volkes ein Ungläubiger oder „Nichtsgläubiger" gewesen sein soll.

2) Sehr eingehend berichtet hierüber E. Pfleiderer in der Schrift: G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Leipzig 1870.

Gott, als dem vollkommenen Weltfürsten an der Spitze besteht, unter dessen Aegide und Gnade die Creaturen ihrer Bestimmung entgegen leben. In diesem Reiche ist Jedes an seinem Platze und das Ganze ist so, dass selbst die Widersprüche, das Böse, die Leiden, die Irrthümer, das Unglück, die mit der Existenz beschränkter Wesen unvermeidlich verknüpft sind, die Idee des Weltschöpfers nicht beeinträchtigen. Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, dass der erste deutsche Philosoph, der in allen weltlichen Wissenschaften mit der höchsten Begabung des Verstandes und nach den unbestechlichen Grundsätzen der Logik arbeitete, sein speculatives System, gleich wie dies der zweite große deutsche Philosoph, Immanuel Kant, gethan hat, mit dem religiösen Glauben abschloss, welcher seiner Seele den Frieden derselben subjectiven Harmonie gewährte, die er als einen objectiven Zusammenklang der Welt im Ganzen zuschrieb. —

259. Während eine zusammenhängende Darstellung der Leibnizischen Lehren der Geschichte der Philosophie überlassen bleibt, kommt es für uns einerseits nur auf die Grundgedanken des darin enthaltenen metaphysischen Realismus und andrerseits auf denjenigen Theil an, durch welchen dieser Realismus sich als besonders tauglich für eine eingehendere Untersuchung des geistigen Lebens gezeigt hat.

Die Grundgedanken liegen erstens in der Frage, von welcher Natur und Beschaffenheit das ist, was Leibniz für das Reale hält, und zweitens in der Frage nach der Causalität sowohl unter diesen Realen, als auch in ihnen selbst. Das Letztere führt dann zu einer kurzen Erwähnung eines Stückes aus Leibnizens Psychologie.

260. Man findet in den Schriften Leibnizens drei Gründe angeführt, warum er den Inhalt der Wahrnehmungswelt nicht für das Reale und wahrhaft Wirkliche hält. Zwei von diesen Gründen beziehen sich auf die äußeren Dinge, der dritte auf unser eigenes Dasein.

261. Leibniz ist überzeugt, dass das, was wir als Dinge

und als Naturereignisse in der Erfahrung vorfinden, durch bloß mechanische Begriffe nicht hinreichend gedacht und sich durch bloß mechanische Vorstellungen, wie die Cartesianer es wollten, nicht verstehen und erklären lasse. Hiermit hängt nun zusammen, dass er den Begriff des Körpers oder der Materie anders auffasst, als Cartesius, der, wie schon erwähnt ist (222), das Wesen oder die Essenz des Körpers oder der Materie einzig und allein in die Ausdehnung gesetzt, das heißt, die Ausdehnung selbst und als solche für das reale Körperliche oder Materielle gehalten hatte. Leibniz konnte selbstverständlich nicht leugnen, dass wir Ausgedehntes wahrnehmen. Allein er verwarf das Ausgedehntsein als eine wesentliche und objectiv für sich bestehende Bestimmung und hielt es vielmehr für eine Eigenthümlichkeit, die, wieweit dieselbe als einem Körper zugehörig vorgestellt wird, durch Etwas bedingt ist, das nicht selbst ein Ausgedehntes ist. Denn wäre die Ausdehnung, das heißt das Lang-, Breit- und Dicksein, die Wesenheit des Körpers, so müssten aus ihr auch alle Eigenthümlichkeiten des Körpers ableitbar sein. Dies ist aber nicht der Fall. Wir kennen zum Beispiel das Verhalten der Körper, die man die natürliche Trägheit nennt, der zu Folge ein ruhender Körper, abgesehen von der Schwere, nur durch eine auf ihn einwirkende Kraft in Bewegung gesetzt werden kann, welcher er seinerseits Widerstand leistet. Wäre nun der Körper nichts als Ausgedehntes, das heißt, dürfte er nur nach den geometrischen Begriffen der Lage und deren Veränderlichkeit, nach Länge, Breite und Dicke gedacht werden, so würde ein Stoß zweier Körper gar nicht stattfinden können oder, wenn er stattfände, würde der gestoßene Körper ohne alle Umstände und ohne irgend etwas an der Bewegung oder an der Richtung des stoßenden Körpers zu ändern, demselben folgen. So aber ist es nicht. Man muss mithin zu der geometrischen Eigenthümlichkeit, die wir die Ausdehnung des Körpers und deren Veränderlichkeit nennen, aus der aber die eben erwähnte Thatsache nicht folgt, noch einen anderen, metaphysischen Begriff hinzufügen, nämlich den Begriff der Kraft, der Action,

der substanziellen Realität oder der Substanz. Dieser Begriff drückt aus, dass da Etwas sei, welches, wenn es leiden soll, auch wirken muss, und umgekehrt, dass das, was etwas wirken soll, auch leiden muss. Die Begriffe des Ortes, des Raumes oder der reinen Ausdehnung dürfen nicht mit dem Begriffe des Wesenhaften verwechselt werden, zu welchem Dasjenige gehört, was man das Wirken und Leiden nennt.[1])

262. Hierzu kommt, dass Diejenigen, welche die Ausdehnung, das Ausgedehntsein selbst für etwas Wirkliches und Wesenhaftes halten, ebenso den richtigen Sprachgebrauch, wie die Begriffe umkehren. Ausdehnung drückt etwas Prädicativisches aus und verlangt also ein Subject, von dem es ausgesagt wird. Diese Aussage bedeutet aber nichts Anderes, als dass eine Vervielfältigung, ein Zusammenhang, eine Coexistenz von Theilen da sei, wobei also der Begriff Desjenigen vorausgesetzt wird, von dessen Wiederholung oder Vielfachheit oder Zusammenhang die Rede ist. Mithin kann auch die Ausdehnung nicht genügen, um die Natur des Dinges, von dem sie ausgesagt wird, zu erklären.[2])

263. Nachdem Leibniz sich hierdurch von Cartesius losgesagt hat, folgt der zweite Grund, der ihn gleichfalls über das

---

1) Erdm. S. 113: Tout cela fait connaitre qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement, et son changement tout nud. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, sçavoir celle de la substance, action et force; et ces notions portent, que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement et que tout ce qui agit doit pâtir quelque reaction. S. 157: Fatendum est, extensionem sive quod in corpore est geometricum, si nude sumatur, nihil in se habere, unde actio et motus proficiscatur.

2) Erdm. S. 114: L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité, continuée de ce qui est répandu; une pluralité, continuité et coexistence des parties: et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition.

sinnlich Gegebene hinausführt. Jeder Körper zeigt sich nämlich als etwas Zusammengesetztes und insofern als ein Trennbares und Theilbares: er ist ein Compositum, eine Zusammenhäufung. Man mag nun annehmen, dass der Körper als ein Compositum aus angebbar vielen Theilen bestehe oder dass die Theilung bis ins Endlose fortsetzbar sei: immer ist und bleibt im Begriffe der Composition und des Compositums die logische Nöthigung zur Annahme, dass es Einfaches, nicht selbst wieder Componirtes, sondern Etwas ohne Theile und ohne Theilbarkeit giebt. Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, muss es einfache Dinge geben.[1])

Denselben Gedanken drückt Leibniz aus, wenn er sagt: Vielheit giebt es nur, wenn es wirkliche und wahrhafte Einheiten giebt. Jeder Körper oder jede Materie ist aber nur eine Vielheit, wobei er hinzufügt, dass es sich hier um wesenhafte und wirkliche Dinge, nicht um Punkte, handelt.[2])

264. Während aus den beiden angeführten Gründen Leibniz in Betreff der uns umgebenden Körperwelt die Existenz unkörperlicher Einheiten folgert, führt ein dritter Grund zu derselben Folgerung in Betreff unserer Innenwelt. Jeder Körper nämlich, er mag sich als rohe oder als organisirte Masse oder als eine künstliche Maschine darstellen, läſst sich immer unter dem Bilde einer Armee oder einer Heerde oder eines mit Fischen angefüllten Teiches oder einer aus Rädern und Federn zusammengesetzten Uhr auffassen. Anders aber ist es in Betreff der in uns selbst stattfindenden Vielheit. Hier tritt uns das entgegen, was wir das Ich nennen. In dem Ich giebt sich eine Einheit zu erkennen, welcher nur eine wirkliche, reale Einheit, das heiſst ein an sich einfaches und theilloses Wesen, eine Seele, entsprechen

1) Monadologie § 2: Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées.

2) Erdm. S. 124: La multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités veritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points.

kann. Par le moyen de l'âme il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle Moi en nous.[1]) Nach dem Wortlaute dieses Satzes ist es allerdings nicht zulässig, zu sagen, dass Leibniz hier aus dem phänomenalen Dasein des Ich auf die Existenz einer realen Einheit oder einer Seele geschlossen habe: allein der Sinn erlaubt es, den Satz in der angegebenen Weise umzukehren.

265. In Betreff der näheren Definition der Natur der realen Einheiten, die Leibniz aus der Vielheit und Zusammensetzung des empirisch Gegebenen, sowie aus der Einheitlichkeit des Bewusstseins gefolgert hat, ist zunächst zu bemerken, dass er zu ihrer Benennung außer den Ausdrücken des unités véritables, des unités réelles, des principes d'une véritable unité, schließlich am häufigsten das Wort Monaden gebraucht, sie aber auch formes substantielles, forces primitives und auch Entelechien nennt. Die beiden letzteren Wörter sind der aristotelischen Eidologie entlehnt, welcher Leibniz eine Zeit lang großen Werth beilegte und von welcher er überhaupt manche Gedanken beibehalten hat.[2]) Außerdem nennt Leibniz die Monaden auch points métaphysiques, im Unterschiede von physischen Punkten, die immer theilbar sind, und im Unterschiede von mathematischen Punkten, die zwar untheilbar, aber nur eine Modalität, das heißt, der Ausdruck einer bloß unserm Denken zugehörigen und von ihm eingeleiteten Art der Auffassung sind, während die Monaden Realität haben. Allerdings lassen die Monaden sich auch so auffassen, als ob der mathematische Punkt gleichsam ihr point de vue sei, von dem aus die Beziehung einer Monade zu den übrigen

1) Erdm. S. 126. Dabei bleibt es immerhin merkwürdig, dass von Leibniz dieser Zusammenhang zwischen dem Ich und der Seele nicht weiter verfolgt ist. Dies hängt damit zusammen, dass er von dem Zustandekommen der geistigen Zustände und Thätigkeiten, überhaupt von den psychischen Causalitäten sich keine den Thatsachen näher anschließende Vorstellungen gebildet hat.

2) Die Umwandlungen seiner Ansichten schildert gewissermaßen in historischer Abfolge Leibniz selbst in der Einleitung des Aufsatzes Système nouveau de la nature.



Monaden gedacht wird.[1]) Aus der Theillosigkeit der Monaden folgt ferner, dass sie keinerlei Figur und Gestalt haben und nicht mit den Atomen des Demokrit oder des Cartesius verwechselt werden dürfen: solche Atome, atomes de matière, sind vernunftwidrig. Man kann allenfalls nur sagen, es gebe substanzielle Atome, atomes de substance, das heißt, reale und absolut theillose Einheiten.[2])

266. Der bisher formaliter definirte Begriff der Monade muss nun noch durch die Angabe dessen ergänzt werden, wodurch das gedacht wird, was die Monade als etwas für sich und außer dem gedachten Begriffe Existirendes ist. Die Monaden sind Wesen, nicht bloße Gedanken. Als Wesen hat jede Monade ihre bestimmte Qualität, das heißt einen realen, ihre Natur ausmachenden Inhalt, durch den sie sich von jeder anderen Monade unterscheidet: es giebt nicht zwei Monaden, die einander absolut gleich sind, wie es auch unter den componirten, sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht zwei ganz gleiche giebt. Diese Verschiedenheit anzunehmen, ist nöthig, weil, wenn sie nicht wäre, es kein Mittel gäbe, sich von einer Veränderung der Dinge, das heißt der zusammengesetzten Substanzen, eine Vorstellung zu machen, deren Veränderung nur von den einfachen Elementen, aus denen sie bestehen, herrühren kann.[3])

267. Auf die Frage, worin die Qualität der Monaden

---

1) Hierin kann man eine Andeutung der Construction des intelligibelen Raumes erblicken, die in Herbarts Metaphysik vorkommt.

2) Erdm. S. 126 u. 114. Die oben genannten Namen sind also meistens nur Titel, welche der Begriff der Monade gelegentlich bekommt. Der Ausdruck metaphysische Punkte soll eben sagen, dass die Monaden Punkte nicht sind. Wenn deshalb in neuerer Zeit nicht bloß gegen Leibniz, sondern auch gegen Herbart, der die Leibnizische Auffassung bei der Verwendung der realen Wesen zu einer Raumconstruction in gewissem Sinne wiederholt, der Ausdruck punktuelle Philosophie oder punktuelle Auffassung der Welt wie ein Vorwurf oder Einwand gebraucht oder überhaupt von punktuellen Wesen gesprochen wird, so ist dies nicht richtig, sondern führt nur zu einer falschen Auffassung des Gedankens eines Andern.

3) Erdm. S. 705. Monadologie § 8 u. § 9.

besteht und inwiefern eben hierdurch auch ihr Unterschied begründet sei, antwortet Leibniz durch eine Verallgemeinerung des Satzes, den er aus der Thatsache der Körperlichkeit und des Ichbewusstseins abgeleitet hatte (261 u. 262). Beide Thatsachen, sagt Leibniz, verlangen nicht bloß reale Einheiten oder Monaden, sondern auch, dass jede Monade Kraft ist und zwar Kraft in einem doppelten Sinne. Einmal insofern, als jede Monade ihre Existenz und Natur als etwas Unzerstörbares und Widerstand Leistendes gegen jede andere behauptet, und zweitens in dem Sinne, dass sie in sich und aus sich selbst eine Reihe innerer Veränderungen, innerer Ereignisse und Zustände hervorbringt. Dies ist die Stelle, wo Leibniz sich völlig ebenso von dem scholastischen Begriffe der todten Substanz, deren Existenz durch Attribute und Modi bestimmt wird, wie von dem Begriffe des todten Atomes lossagt. In dem Begriffe der Kraft liegt das, was Leibniz als fundamentale Bestimmung der Qualität der Monaden ansieht, und worin er zugleich den Grund und Sitz ihrer Unterschiedlichkeit erblickt, insofern das Kraftsein nach außen und nach innen qualitativ und quantitativ sich unterscheiden kann. Ursprünglich war der Begriff der Kraft an die Stelle des bloßen Atoms aus Gründen gesetzt, welche nur aus einem in der äußeren Natur gegebenen Umstande, der aus der Ausdehnung allein sich nicht ableiten läßt, entlehnt sind. Auch wegen des Ich ist die Monade nur als reale Einheit gesetzt; auch im Ich hat Leibniz keinen Grund, die um seinetwillen zu setzende reale Einheit ohne Weiteres als Kraft zu denken. Dennoch spricht Leibniz seinen Satz ganz allgemein aus: es fragt sich, warum?

268. Obgleich man eine spezielle Angabe des Grundes dieser Verallgemeinerung bei Leibniz nicht antrifft, so läßt sich derselbe doch, meine ich, im Sinne der Leibnizischen Denkweise sehr wohl entdecken.

In der Körperwelt ist nämlich die Summe aller modalen Veränderungen an den zusammengesetzten Dingen oder Körpern durch

die theillosen, einander Widerstand leistenden Kräfte bedingt: die äußeren Veränderungen, wie Bewegung, Ruhe, Gestalt u. s. w., sind davon eine Folge. Nun scheint es nahe zu liegen, dass Leibniz der Summe aller äußeren Veränderungen gegenüber gestellt hätte die Summe aller inneren Veränderungen, und dass, wenn er für die letzteren auch eine Monade, eine Seelenmonade als Einheitsprincip annahm, er dann zwischen der Seelenmonade und den äußeren Monaden ein die Kraftäußerungen beider ermöglichendes Verhältniss, also ein Causalverhältniss, würde ausgedacht haben. Dies ist nun aber nicht der Fall, weil, wie schon früher erwähnt ist (233) und später noch näher zu expliciren sein wird, Leibniz jede Causalität zwischen den Monaden in dem Sinn einer **causa transiens** verwirft. Da nun aber doch unser eigenes Bewusstsein sich als eine in der Zeit stattfindende Reihe einzelner Vorgänge darstellt, so bleibt nichts Anderes übrig, als dass dafür auch die Seelenmonade als spontan wirkende Kraft gedacht wird, welche innerlich in sich selbst eine Vielheit von Veränderungen hervorbringt. Mit anderen Worten: der gewonnene Artbegriff der Kraft als einer Widerstand leistenden Kraft wird durch eine zweite Art ergänzt, und die Eigenthümlichkeit dieser zweiten Art von Kraft wird nach der Erfahrung des Bewusstseins näher bestimmt.

269. Es laufen deshalb von dieser Stelle an zwei Reihen näherer Definitionen der Monaden neben einander her.

Die eine Reihe stellt dasjenige von der Monadenkraft, das heißt von der Natur der Monaden, fest, was, nachdem die Ausdehnung nicht mehr für das Wesen der Körper, sondern für eine abgeleitete Modification, für eine Erscheinung erklärt ist, sonst noch für den Begriff des Körpers oder der Materie übrig bleibt: diese Reihe enthält das, was als objectiver Bestand der Natur gelten kann, wie es eine denkende Monade, das heißt hier der Philosoph, sich vorstellen muss, um es verständlich zu finden, dass sie so und nicht anders eine Körperwelt wahrnimmt. Die Monaden als Widerstand leistende und Bewegung hervorbringende Kräfte

sind die Principien der Körperlichkeit oder der Materie: die Monade ist Körperkraft. Die andere Reihe stellt dasjenige fest, was in der Monade aus deren eigenen Natur, insofern sie eine spontane Kraft ist, hervorgebracht wird und worin sie sich selbst entwickelt: die Monade in diesem Sinne ist, wie es später genauer bestimmt wird, eine in sich vorstellende und in ihren Vorstellungen weiter strebende Kraft, also eine geistige Kraft. Diese letztere zunächst eigentlich nur von der Seelenmonade geltende Definition wird dann von Leibniz auf jede Monade, auch auf die Körpermonaden, übertragen, aber allerdings so, dass sie nicht in gleicher Weise und nicht in gleichem Grade von jeder Monade gilt, sondern so, dass hierin Gründe für Unterscheidungen der Monaden in Classen gefunden werden. Jede Monade ist nunmehr also eine Kraft im doppelten Sinne: einmal als Körperkraft, das heißt, Widerstand leistend und Bewegung erzeugend, — und zweitens als geistige Kraft, das heißt, eine innerlich in sich selbst fortstrebende oder sich entwickelnde Kraft.[1])

270. Im Obigen liegen nun zwei Probleme: das eine, ob und wie unter den Monaden ein derartiges Verhältniss stattfindet und ein solches Verhältniss zu denken sei, bei dem sie unter einander und auf einander als wirkende Kräfte in realem Verkehr stehen; das zweite, wie das Wirken der Monaden als Kraft in sich selbst unter der Voraussetzung ihrer Einzelheit sich näher bestimmen lasse. Die erste Frage ist entschieden die all-

---

1) Zum Verständnisse gehört, dass man nicht meinen darf, Leibniz setze erst ein Wesen und schreibe ihm dann Kraft zu: sondern Wesen, Substanz, Kraft, Monade, Entelechie u. s. w. sind Ausdrücke für ein und dasselbe theillose und sich von jedem Andern unterscheidende reale Individuum. Das Wort Substanz gebraucht Leibniz aber auch in der Bedeutung des wahrnehmbaren Dinges, sowie auch Kant noch von einer substantia phaenomenon spricht. Von den zusammengesetzten Dingen oder den in der Wahrnehmung gegebenen Substanzen kann man sagen, dass in ihnen Kräfte wohnen, insofern sie aus den einfachen Substanzen, den Monaden, bestehen, welche selbst Kräfte sind.



gemeinere und wird deshalb auch von Leibniz in der systematischen Darstellung seiner Lehre, in der Monadologie, früher erwähnt und beantwortet, als die zweite.

271. Bei den Mittheilungen über Cartesius und die durch ihn angeregte Causalitätsfrage ist erwähnt, dass auch Leibniz die dabei erkannten Schwierigkeiten, die zunächst namentlich das Verhältniss zwischen Körper und Seele betrafen, durch einen eigenthümlichen Gedanken zu beseitigen versucht habe. Auch Leibniz war davon überzeugt, dass ein realer Einfluss eines Dinges oder einer Substanz auf ein anderes Ding oder eine andere Substanz in dem Sinne, dass dabei von dem Einen in das Andere eine Wirkung hinüberreiche, das Eine von dem Anderen irgend Etwas empfange oder etwas in sich erlebe, was von dem Anderen herkam, undenkbar sei. Weder Substanzen selbst können in andere Substanzen hineinkommen und darin wirken, noch kann das Accidenz oder die Eigenschaft eines Dinges sich von eben diesem Dinge loslösen und in das andere Ding hinübergelangen und in diesem als dessen neues Accidenz oder neue Eigenschaft da sein. Weder eine Transplantation noch eine Emission ist möglich. Diesen Gedanken drückt Leibniz wiederholt sinnbildlich aus: die Monaden haben keine Fenster, durch welche Etwas könnte aus- oder eingehen; eine Eigenschaft kann sich weder ablösen und zwischen den Substanzen promeniren, noch kann sie mit einem Beine in dem Dinge A und mit dem andern Beine in dem Dinge B stehen.[1])

272. Leibniz setzt nun an die Stelle des gewöhnlichen Causalitätsbegriffes folgenden eigenthümlichen Gedanken:

---

1) Monadologie § 7: Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauraient se détacher ni se promener hors de substances, comme faisoient autrefois les espèces sensibles de scholastiques. Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade. Erdm. S. 128: L'action d'une substance sur l'autre n'est pas une émission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire le conçoit.



Man kann die Voraussetzung machen, dass Gott bei der Schöpfung gleich von vornherein jede reale Einheit oder Monade oder Substanz, also auch die Seele, so geschaffen hat, dass das, was aus Spontaneität in ihr geschieht, in einer vollkommenen Conformität mit dem steht, was in allen anderen außer ihr geschieht. Diese innere Constitution der Monaden ist ihre repräsentative Natur, das heißt, die Befähigung jeder Monade, das außer ihr Befindliche auszudrücken. Hiernach verhält sich jede Monade in ihrer Weise und von ihrem point de vue aus gewissermaßen wie ein Spiegel des Universums. Die repräsentative Natur macht sich am meisten in den Seelenmonaden geltend. Die inneren Zustände der Seele, welche das, was außer ihr ist, ausdrücken oder repräsentiren, sind die Perceptionen, welche ihr nach ihren eigenen Gesetzen ganz so kommen, wie wenn Gott und sie allein in der Welt wären.

Das vollkommene Zusammenstimmen unter allen Monaden bedeutet nun gerade so viel und hat eben solchen Erfolg, wie wenn sie unter einander realiter durch eine Transmission sich gegenseitig etwas mittheilten oder sonst wie in Wirklichkeit auf einander wirkten. Insbesondere ist das Verhältniss zwischen der Seele und dem Körper hiernach so zu denken, dass der Körper, in welchem die Seele ihren Standpunkt und Gesichtspunkt hat und der für sich nach den Gesetzen der Bewegung wie eine Maschine zu verfahren im Stande ist, in demselben Moment, wenn die Seele etwas will, diesem inneren und aus der Seele nicht hinausreichenden Acte entsprechend handelt, oder wenn sie in Aufregung ist, dann die Monaden oder die forces réelles, welche das Ding, die wahrnehmbare Substanz, die wir Blut nennen, zusammensetzen, gerade mit den jener Aufregung entsprechenden Bewegungen antworten, und umgekehrt. Dieses gegenseitige, ein für alle Mal geregelte Verhältniss zwischen jeder Monade und der Welt außer ihr ist es, was das bedeutet und hervorbringt, was wir den causalen Verkehr der Dinge, la communication des substances, nennen und worin auch die Union zwischen Seele und Leib besteht.

Leibniz fügt hinzu, dass er diese Hypothese der Accorde oder, wie er später sich lieber ausdrückte, der präſtabilirten Harmonie wegen der nach allen Seiten sich daraus ergebenden vernünftigen Consequenzen, für mehr als eine Hypothese halte. Unter diesen Consequenzen stellt er besonders die hoch, dass dabei alle Gesetze der Bewegung vollkommen ebenso intact bleiben und wohl ableitbar sind und überhaupt der Mechanismus der physischen Welt ebenso gerechtfertigt sei, wie die Entwickelung der Perceptionen der Seele nach ihren eigenen Gesetzen.[1])

273. Zur Erläuterung und Ergänzung der Leibnizischen Lehre von der Causalität ist noch Einiges hinzuzufügen.

a. Der Gedanke ist an sich klar genug: was wir das Wirken und Leiden der Dinge nennen und deshalb annehmen, weil wir an einem Dinge eine Veränderung auftreten sehen, deren Grund, zu geschehen und da zu sein, wir demselben Dinge nicht zuschreiben können, sondern wofür wir einem anderen Dinge die Schuld beimessen: dies ist nach Leibnizens Ansicht kein außer unserem Wahrnehmen und Vorstellen stattfindender realer Vorgang, sondern nur eine Denk- und Redeweise, der wir uns irrthümlich bedienen. Wir sprechen vom Wirken und Leiden der Dinge, von ihrer gegenseitigen Beeinflussung und Abhängigkeit gerade so, wie wir im gewöhnlichen Leben nach Ptolemäischer Weise vom Auf- und Untergange der Sonne sprechen, während in Wahrheit und Wirklichkeit nach Copernicus gedacht wird.[2]) Ebenso denken wir wahr und richtig von dem Wirken und Leiden der Dinge unter einander, wenn wir wissen, dass ein Ding von einem

---

1) Eine ausführliche und durchsichtige Exposition der Hypothese der präſtabilirten Harmonie enthält der Aufsatz systême nouveau de la nature vom Jahre 1695 und die dazu gehörigen drei Eclaircissements vom Jahre 1696, ergänzt durch den Aufsatz Considérations sur le principe de vie vom Jahre 1705 und durch die Théodicée § 59—66 vom Jahre 1710. Leibniz selbst setzt die Entscheidung seiner Ueberzeugungen erst in das Jahr 1685, wo er also fast 40 Jahre alt war.

2) Dasselbe sagte später auch Kant in Betreff seiner Ansicht von der Causalität und dem Gebrauche der Verstandescategorien überhaupt.

anderen Dinge, eine Monade von einer anderen Monade nur idealiter, das heißt insofern abhängt, als der Grund (la raison) davon, dass in einem Dinge etwas passirt, gefunden werden kann darin, dass in einem anderen Dinge etwas passirt: das Eine ist für uns der Grund des Wissens vom Andern, und umgekehrt, weil das Verhältniss zwischen den Dingen in solcher Weise ein für alle Mal geordnet ist. Action und Passion, Wirken und Leiden, sind immer gegenseitig in den Dingen, weil ein Theil der Gründe, die zur Erklärung dessen, was geschieht, dienen und die dazu gedient haben, dass es geschah, in dem einen Dinge und wiederum ein anderer Theil dieser Gründe in dem anderen Dinge liegt. Dieser Umstand ist es, der uns dazu bringt, das Wirken dem einen Dinge und das Leiden dem anderen Dinge zuzuschreiben.[1])

274. b. Das ursprüngliche Motiv, welches Leibniz zu der Hypothese der prästabilirten Harmonie hinführte, ist nach seinen eigenen Aeußerungen die Absicht gewesen, den wissenschaftlich unbrauchbaren Gedanken eines immerwährenden Wunders, der in der Lehre des Occasionalismus liegt, zu beseitigen, und diejenige Auffassung der Welt, welche zur Erklärung der Thatsachen die nächsten Ursachen derselben aufsucht, sicher zu stellen. Deshalb legte er das Wunder, gewissermaßen alle Wunder in ein einziges zusammenfassend, ein für alle Mal in den ersten Schöpfungsact und schloß damit jedes vermeintliche spätere Wunder aus: nachdem es geschehen ist, passirt nun Alles nach bestimmten Regeln und Ge-

---

1) Théodicée § 65 u. 66: Dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens: à peu près comme nous parlons avec Ptolemée et Tycho dans l'usage ordinaire et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever, ou du coucher du soleil. — L'action et la passion sont toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre. C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'une et la Passion à l'autre.

setzen ohne Wunder. Das, was in der Natur geschieht, geschieht nach den Gesetzen der Bewegung, das, was im Innern der Seele und des Geistes geschieht, geschieht nach den Gesetzen der sich spontan entwickelnden Kraft: beide Gebiete stehen aber unter sich in Harmonie.

275. c. Da Leibniz ein Ursachverhältniss, wenn man damit ein Hinübergreifen des Wirkens eines Dinges in ein anderes Ding meint, für logisch undenkbar und deshalb für realiter unmöglich hielt, so musste ihm die Hypothese der prästabilirten Harmonie eben so gewiss befriedigen, wie später Kant sich bei seiner Ansicht befriedigt fühlte. Denn Kants Ansicht läuft streng genommen ganz auf dasselbe hinaus, nämlich auf die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Ereignisse in constanter Weise; und nichts Anderes, als dies, sagt eigentlich auch Leibniz. Nur darin besteht zwischen Beiden ein Unterschied, dass Leibniz die Ereignisse auf reale, übersinnliche Wesen und vermittelst dieser auch auf die sinnlich wahrnehmbaren, durch jene zusammengesetzten Dinge, als auf res bene fundatae, bezog und vertheilte, während Kant alle Ereignisse nur für Erscheinungen oder für bloße Vorstellungen in uns selbst ansah und von Ereignissen in den Dingen an sich oder unter ihnen nichts wissen wollte. Für Beide war also in Betreff der Methode der Untersuchung, insbesondere der Erklärung der Naturereignisse, sowie in Betreff des Verkehres zwischen den psychischen und den außerpsychischen Ereignissen, jede berechtigte Forderung gewahrt. Dass zwei Ereignisse, sie mögen so oder anders gedeutet und benannt werden, mit Gewissheit auf einander folgen und zu einander gehören, ist für das folgernde Denken ebenso viel, wie wenn sie mit Nothwendigkeit realiter zusammenhingen.

276. d. Endlich muss noch hervorgehoben werden, dass Leibniz sich seiner Hypothese auch nur in dem so eben genannten methodologischen Sinne bedienen wollte und bedient hat. Er wusste sehr wohl, dass es auch ein reales Band oder ein von seiner Hypothese realiter verschiedenes Causalverhältniss zwischen den Elementen der Sinnesdinge und zwischen diesen und der Seele

gebe, hat dasselbe aber absichtlich unberührt gelassen. Leibniz verneint durch seine Hypothese gar nicht, dass es in Wirklichkeit sich anders verhält, nämlich dass in Wirklichkeit dem Zusammengehen, dem Aufeinanderfolgen der Veränderungen noch ein anderes Ursachverhältniss zu Grunde liegt, als bloß die ein für alle Mal angeordnete, vorherbestimmte Harmonie. Nur kann er — so äußert er sich selbst — von einem solchen Verhältniss sich keinen fassbaren, denkbaren, hinreichenden Begriff machen. In einem Aufsatze vom Jahre 1708 und in einem Briefe vom Jahre 1709 heißt es bei Gelegenheit einer Besprechung des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Körper: „Meine Absicht ist gewesen, das, was Andere durch immerwährende Wunder erklären, auf natürliche Weise zu erklären, und ich habe nur den Grund von Erscheinungen, nämlich des Verhältnisses oder des Rapports zwischen der Seele und dem Körper angeben wollen, dessen man sich bewusst ist. „Die metaphysische Union ist aber kein Phänomen, keine Erscheinung" (die in die Erfahrung fällt) „und ich habe es nicht auf mich genommen, von ihr den Grund zu suchen. Indess leugne ich gar nicht, dass es Etwas von solcher Natur und insbesondere, dass es zwischen der Seele und dem organischen Körper ein gewisses reales, metaphysisches Unionsverhältniss giebt. Allein, weil dies doch nicht aus den Erscheinungen erklärt werden kann, an denen es auch nichts ändert, so genügt es, dass ein solches Verhältniss an Correspondenz gebunden ist".[1]) Deshalb darf man sich andrerseits auch nicht wundern, wenn Leibniz an vielen Stellen so spricht, wie wenn es ihm nicht bloß auf den Sprachgebrauch der Ausdrücke vom Wirken und Gegenwirken ankomme, sondern als ob er in der That einen realen Zusammenhang meine. Er empfiehlt sogar seine Hypothese dadurch, dass sie erlaube, dass wir uns ganz in der Sprache des gewöhnlichen Lebens ausdrücken dürften. —

1) Erdm. S. 453 u. 457. Es ist merkwürdig, dass die drei großen Denker, Leibniz, Kant und Lotze eine in gewissem Sinne gleiche Stellung zu dem Causalproblem einnehmen.



277. Ohne in Leibnizens Naturphilosophie eingehen zu dürfen, verfolgen wir seine Causalitätslehre noch einen Schritt weiter nach der Seite des inneren Geschehens in den Monaden, insbesondere in der Seelenmonade des Menschen, und thun damit einen Schritt in Leibnizens Psychologie.

Es ist schon gesagt, dass jede Monade sich von jeder anderen unterscheidet und zwar nach den Unterschieden der Kraftthätigkeit, als welche jede Monade zu denken ist. Da die Monaden aber Principien spontaner Activität sind, so schließt jede in ihrem einfachen, theillosen und einheitlichen Wesen eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Zuständen, von continuirlichen Uebergängen als Actionen ihrer selbst in sich. Diese Vielheit und Mannigfaltigkeit steht mit der Einheit und Theillosigkeit derselben nicht im Widerspruch, weil darin keine Theile, sondern nur eine Verschiedenheit und Vielheit von Zuständen oder Modificationen gedacht wird.[1])

278. Fasst man ferner die Modificationen als das auf, wodurch die Monade sich als die Kraft bethätigt, ihr eigenes Wesen zu entwickeln, so fällt die Modification unter den Begriff der Perception. Bei diesem Worte darf man nämlich nicht sogleich an das denken, was wir jetzt gewöhnlich dabei meinen, nämlich die bewusste Vorstellung. Bei Leibniz bedeutet das Wort Perception vielmehr den Zustand der Monade, in welchem sich ihre repräsentative Natur ausdrückt (272), das heißt, ihre Befähigung, das, was außer ihr ist, durch einen entsprechenden inneren Zustand zu repräsentiren.[2]) Dieser Zustand ist nicht von vornherein bewusst, kann es aber, wie gleich zu erwähnen sein wird, werden.

---

1) Monadologie § 12 u. 13. In den Principes de la nature etc. vom Jahre 1714, bei Erdm. S. 714: la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la varieté des rapports aux choses qui sont au dehors.

2) Erdm. S. 127 u. 464.

279. Andrerseits beharrt aber die Monade, da sie Kraft ist und den Beruf hat, in ihren Perceptionen die Welt außer ihr in sich zu repräsentiren, nicht in einer und derselben Perception, sondern sie hat die dauernde Tendenz, von einer Perception, oder sagen wir nun unter dem nöthigen Vorbehalt, von einer Vorstellung oder Repräsentation zu einer anderen überzugehen. Diese Aufregung der Monade als Kraft nennt Leibniz die Appetition, die Strebung oder den Trieb in Wirksamkeit, durch den die Monade in einem immerwährenden Wechsel der Perceptionen begriffen ist. Wie die Perceptionen, so sind auch die Appetitionen nicht ohne Weiteres bewusst, können es aber werden.[1])

280. Die Monadenkraft hat nun ihre Grade und zwar unendlich viele. Diese Unterschiede sind es, nach denen sich auch die Perceptionen durch das, was man ihre Helligkeit und Klarheit oder ihre Dunkelheit und Verworrenheit nennt, von einander unterscheiden. Allerdings ist jede Monade gewissermaßen ein Spiegel der Welt, da sie eine unendliche Summe von Perceptionen in sich hat, die das, was die Welt außer ihr ist, repräsentiren; aber nicht jede thut dies mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit. Sind also die Monaden schon nach den Graden ihrer Perceptionen als relativ vollkommenere und relativ unvollkommenere zu unterscheiden, so kommen noch andere Unterschiede hinzu. Die Perceptionen können nämlich in gewissen Monaden von der Erinnerung (memoria) begleitet sein, in anderen nicht; und wiederum in noch anderen Monaden kann sich mit der Erinnerung auch die Aufmerksamkeit, die Apperception, und mit dieser zugleich eine Anzahl von Vernunftacten verbinden. Durch diese neuen, eigenthümlichen Thätigkeiten geht die unbewusste Repräsentation der Außenwelt in der noch dunkelen und verworrenen Perception in eine bewusste, und noch weiter in ein denkendes und erkennendes Verstehen der Welt über.

Hiernach werden die Monaden sich gewissermaßen stufenartig

1) Erdm. S. 251 u. 706.

an einander reihen lassen: von ganz nackten, schlafenden oder gleichsam träumenden Monaden an bis hinauf zu ganz klar schauenden und erkennenden Monaden.

Könnte man nun auch hiernach jede Monade mit ihren Perceptionen, Strebungen und Wechselungen unter denselben schon im Allgemeinen eine Seele nennen, so ist es doch richtiger, dieses Wort nur von solchen Monaden zu gebrauchen, deren Perceptionen deutlich, klar und wenigstens auch von der Erinnerung begleitet sind, für diejenigen Seelen aber, deren Entwickelung bis zum vernünftigen Denken fortschreitet, den Namen Geister vorzubehalten.[1])

281. Es ist von großem Interesse, diese allgemeinen Sätze mit specieller Beziehung auf die Menschenseele noch durch Folgendes zu erläutern und zu ergänzen.

Nach dem (in 272) Gesagten schließt auch die Seele des Menschen schon als ein Künftiges Alles in sich, was sie einmal, wie wir sagen, gehabt hat oder jetzt noch hat, nicht freilich als ein schon Fertiges, sondern als ein sich aus ihr durch eigene Kraftthätigkeit Entwickelndes. Die Seele ist keine tabula rasa, kein unbeschriebenes Blatt, auf das erst ein außer ihr befindlicher Schreiber, ein von außen herkommender Eindruck oder überhaupt eine von außen bewirkte Erfahrung etwas auftragen müßte. Nicht bloß das Unbewußte, sondern auch Alles, was ein Bewußtes in ihr wird, selbst die höchsten Ideen und Wahrheiten sind ihr schon eingeboren, gleichsam wie Inclinationen, Dispositionen und natürliche Virtualitäten.[2])

282. Die noch unbewußten Repräsentationen, unendlich an Zahl, nennt Leibniz öfter kleine Vorstellungen, petites perceptions. Wir bemerken sie nicht unmittelbar, weil sie entweder zu schwach

1) Erdm. S. 707, 464 u. 715.

2) Erdm. S. 196. Will man ein Bild, so kann man, sagt Leibniz, die Seele mit einem Marmor vergleichen, dessen Adern bestimmte Figuren bezeichnen, durch welche er im Voraus zu Demjenigen determinirt ist, was eine künftige Arbeit daraus macht.

oder in einer zu großen, die Aufmerksamkeit vertheilenden Anzahl oder auch zu sehr mit einander in Eins zusammengegangenen, verschmolzen sind, so dass man sie nicht von einander unterscheiden kann, oder auch weil sie mit anderen so verknüpft sind, dass sie einzeln nichts zu wirken scheinen, oder auch, weil sie von stärkeren verdunkelt werden.[1])

Erfahrungsmäßig kann man sich von ihrem Dasein durch Mancherlei überzeugen. Um zum Beispiel das Rauschen der Meereswogen zu hören, muss man unzweifelhaft alle Theile hören, aus denen es zusammengesetzt ist. Hätte man nicht auch von der kleinsten Welle und deren Theilen, wie wir sagen, eine entsprechende Affection, das heißt, eine Perception der kleinsten Geräusche, von denen jedes für sich allerdings unvernehmbar ist, so würde man auch das ganze Geräusch der hundert tausend Wogen nicht hören, weil aus hundert tausend Nichtsen auch nichts werden kann.

283. Die kleinen Perceptionen sind von unglaublicher Wirksamkeit. Sie sind es, sagt Leibniz, die bei zunehmender Stärke oder bei zunehmender Vermehrung und Vereinigung, ich weiß nicht Alles was ausmachen, wie zum Beispiel die Geschmacks- und andere Empfindungen, die Bildvorstellungen der Sinnesqualitäten, die in ihrer Verbindung klar, aber in ihren Theilen confus sind u. s. w.

Dieselben haben auch die große Bedeutung, dass sie die Einheitlichkeit eines und desselben Individuums in den verschiedenen Zeiten seiner Bildung bewirken, indem sie in ihm das Vorgegangene conserviren und mit den gegenwärtigen Zuständen verknüpft halten, und insbesondere dazu dienen, dass auch schon längst Vergangenes wieder erinnert werden kann.

Dabei mag hier gleich mit bemerkt werden, dass Leibniz das Gesetz der psychischen Beharrung für ganz allgemein giltig hält, nicht bloß in Betreff der kleinen Perceptionen, sondern aller Gedanken.[2])

1) Erdm. S. 197 u. 233.

2) Erdm. S. 224: Je dis bien plus, il reste quelque chose de toutes nos pensées passées et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement.

284. Durch die unbemerkbaren Perceptionen, fährt Leibniz fort, erkläre ich auch die bewunderungswürdige, vorher festgestellte Harmonie zwischen der Seele und dem Körper, wie zwischen allen Monaden in der Welt. Insbesondere zeigt sich ihre Wirksamkeit hierbei darin, dass sie es sind, durch die wir, ohne daran zu denken, bei vielen Begegnissen und Handlungen bestimmt werden und die den gewöhnlichen, der Sache unkundigen Menschen durch den Schein eines indifferenten Gleichgewichts (par l'apparence d'une indifférence d'équilibre) täuschen, wie wenn wir zum Beispiel indifferent wären, ob wir uns rechts oder links wenden. Alle unsere unfreiwilligen, unbeabsichtigten, unüberlegten Handlungen (des actions indéliberées) sind Resultate eines concours des petites perceptions, und selbst unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die einen großen Einfluss auf unsere Ueberzeugungen haben, kommen daher. Denn alle Gewohnheiten entspringen nach und nach und würden also ohne die kleinen Perceptionen gar nicht zu bemerklichen Dispositionen werden. Sie sind es auch, von denen die vielen unbestimmten Gefühlszustände, wie Unruhe, Behagen,

---

S. 236: Et si rien ne restait des pensées passées, aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on ne peut garder le souvenir. Auch das physikalische Gesetz der Beharrung hat bei Leibniz allgemeine Giltigkeit, selbst für solche Fälle, wo es sich um einen vorausgesetzten Wechsel innerhalb einer Veränderungsreihe handelt. Erdm. S. 151: de cet axiome nous concluons, non seulement qu'un corps, qui est en repos, sera toujours en repos, mais aussi qu'un corps, qui est en mouvement, gardera toujours ce mouvement, si rien ne survient qui l'empêche. Ainsi une chose ne demeure pas seulement autant qu'il dépend d'elle dans l'état où elle est, mais aussi, quand c'est un état de changement, elle continue à changer, suivant toujours une même loi. Das Letztere gilt nun vorzugsweise von den Ereignissen in den Monaden, besonders in der Seele: c'est, selon moi, la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément par tous les états, qui lui arriveront; de telle sorte que celui, qui voit tout, voit dans son état présent tous ces états passés et à venir. Denselben Gedanken spricht auch Kant aus in Betreff des Gesammtinhaltes unseres empirischen Bewusstseins, der nur durch einen Act der transcendentalen Freiheit durchbrochen werden kann.

Unbehagen u. s. w. herrühren, und die sogar zwischen den Farben, den Wärmeempfindungen und anderen Empfindungsqualitäten und den ihnen entsprechenden Bewegungen im Körper ein Band, einen Zusammenhang, ein Verhältniss stiften. Mit einem Worte: die unbemerkbaren, unbewussten Perceptionen sind von ebenso großer Bedeutung in der Seelenlehre, wie in der Physik. [1])

285. Sobald die kleinen Perceptionen an Stärke und Klarheit zunehmen, werden sie für die Aufmerksamkeit (attention) bemerkbar oder apperceptibel, und nehmen, da nun auch die Erinnerung derselben möglich wird, gleichsam ein Gedächtniss an. [2]) Die bis dahin unbewusst und unbemerkt gewesene, nunmehr aber bewusst gewordene Perception nennt Leibniz die Apperception. Dieses Wort drückt zum Theil den uns bewusst gewordenen Inhalt der Perception, zum anderen Theile aber auch die Action aus, die wir die Auffassung des Inhaltes oder das sich Bewusstmachen des Inhaltes durch die Beobachtung oder Aufmerksamkeit nennen; ebenso kann auch die Perception sowohl inhaltlich (obgleich der Inhalt selbst unbekannt ist), als auch activ, nämlich als Repräsentation des Aeußeren, gedacht werden. Leibniz sagt daher: man muss zwischen Perception und s'appercevoir unterscheiden. Die Perception zum Beispiel des Lichtes oder der Farbe, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons pas, mais elle devient apperceptible par une petite addition ou augmentation. — Perception est l'état interieur de la Monade répresantant les choses externes, et l'Apperception est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme. [3])

---

1) Erdm. S. 225.

2) Die Sinnesperceptionen steigern sich bis zur Empfindung (sentiment), das heißt, bis zu einer von Erinnerung begleiteten Perception, von der nämlich gleichsam ein gewisses Echo eine Zeit lang bleibt. Erdm. S. 715.

3) Erdm. S. 233 u. 715. In Betreff der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Bewusst und Bewusstsein kann der Verf. auf den Grundriss d. Psych. (Leipzig, Georg Böhme) 3. u. 4. Kapitel verweisen.

So lange die Seele bloß percipirt, so dass sie den Inhalt ihres Zustandes weder von einem anderen Inhalte, noch denselben von sich unterscheidet und ihn auch sich nicht zuschreibt, heißt die Perception dunkel. Ist aber der Inhalt derselben zu erkennen und zu unterscheiden, wie wenn zum Beispiel eine gesehene Pflanze unter vielen anderen erkannt und unterschieden wird, so heißt sie klar. Ist die Perception, welche selbst immer aus vielen Elementen besteht, zum Theil klar, zum Theil unklar oder dunkel, dann heißt sie verworren, confus, wie zum Beispiel die Perception des Wogengeräusches verworren ist. Eine Perception, die sowohl klar, als auch nicht verworren ist, nennt Leibniz distinct oder deutlich.

286. Den Apperceptionen oder den bewusst gewordenen und mit Erinnerung verbundenen Vorstellungen legt Leibniz wiederum eine große Bedeutung nach einer anderen Seite bei, insofern durch sie die Thätigkeit der Seele gewissermaßen schon in das Gebiet des Verstandes und der Vernunft übergeht. Die Erinnerung einer Perception kann nämlich der Anlass werden, dass sich an sie eine andere anschließt, die wie eine Folgerung aus der ersteren erscheint, und dass nun die Erinnerung oder das Gedächtniss durch diesen Schein einer Schlussfolgerung gewissermaßen der Vernunft nachahmt. Dies geschieht in solchen Fällen, wo die neu eintretende Perception oder Vorstellung, die früher schon einmal stattgefunden hatte, die Seele auch auf Dasjenige hinleitet, was mit der früheren Perception entweder unmittelbar oder als ein sie begleitendes Erlebniss verbunden war. So etwas kommt schon in der Thierseele vor. Der Hund zum Beispiel, dem der Stock gezeigt wird, der ihn schlug, erinnert sich des früheren Schmerzes, schreit und läuft davon. Die Kräftigkeit der inneren Activität, die wir Vorstellen oder Imagination nennen, hängt von der Stärke oder von der Menge der vorangegangenen Perceptionen ab. Demnach handeln auch die Menschen wie die Thiere, so lange als die Abfolge ihrer Vorstellungen nur durch das Gedächtniss oder die Erinnerung bestimmt wird. Die Menschen gleichen dabei den

empirischen Aerzten, die nur eine gewöhnliche Praxis ohne Theorie haben, und in der That sind wir Alle solche Empiriker in drei Vierteln unsrer Handlungen.[1])

287. Auf die weitere Entwickelung der Menschenseele, durch welche sie sich von der Thierseele unterscheidet und die mit der Reflexion und dem Denken im engeren Sinne des Wortes anfängt, kann unsere Darstellung nicht näher eingehen. Sie führt zu denjenigen Vorstellungen, die aus der Seele durch die Reflexion einerseits als übersinnliche Ideen, andrerseits als ewige Wahrheiten zum Bewusstsein kommen und durch deren Wirksamkeit sich die vernünftige Natur der Menschenseele offenbart. Auch auf eine nähere Angabe, wie Leibniz sich die Entwicklung der Seele nach der Seite der appetitio oder Strebung denkt, muss hier gleichfalls verzichtet werden. Nur dies sei noch bemerkt, dass man die Ansicht Leibnizens in diesem Theile seiner Psychologie am deutlichsten erkennt, wenn man damit sogleich die Frage nach der Willensfreiheit verknüpft. Diese Frage ist in einem System besonders beachtenswerth, in welchem, seinem Princip gemäß, auch in der Entwicklung des inneren Seelenlebens Alles bis in das Kleinste continuirlich zusammenhängt und mithin es wesentlich ist, zu sehen, wie dabei der Begriff des Zusammenhanges, das heißt, der psychischen Causalität näher bestimmt wird.

Dreizehntes Kapitel.

Beurtheilung des Leibnizischen Realismus.

Bei der Beurtheilung der theoretischen Gedanken Leibnizens ist von unserm Standpunkte aus Folgendes zu berücksichtigen.

288. Mit Leibniz tritt, so viel mir bekannt ist, wenigstens in Deutschland zum ersten Male eine Angriffsweise der philo-

1) Erdm. S. 237 u. 707.

sophischen Fragen auf, die, wenn auch von der scholastischen Sprache und namentlich von aristotelischen Ueberlieferungen noch nicht völlig frei, doch wesentlich von einem ganz anderen, als scholastischem, Geiste hervorgerufen und beseelt wurde. Die Auffassung der Welt war zu seiner Zeit durch die unsterblichen Werke eines Galilei, Copernicus, Kepler und Newton in gewissen Kreisen schon an den Gedanken unabänderlicher und allgemeiner Gesetze in der Natur gewöhnt. Dieser Gedanke hat auch auf die Methode der Leibnizischen Philosophie, nicht bloß nach der Seite der Natur, sondern auch des geistigen Lebens, einen großen Einfluss ausgeübt. Niemand hat zu seiner Zeit die intellectuelle Bedeutung solcher Gesetze klarer erkannt, als Leibniz, insofern er in ihnen eine Wirksamkeit der Macht ewiger Wahrheiten erblickte, denen die Dinge und Ereignisse in der Welt unterworfen sind.

289. Dies bestätigt sich, abgesehen von anderen, nicht hierher gehörigen Bestandtheilen seiner Lehre, auch dadurch, dass er mit dem Begriffe des todten Atoms eine Correction vornahm, wodurch der reale Grund und Boden, auf dem die körperlichen und geistigen Erscheinungen ruhen, für beide Gebiete von homogener, nämlich immaterieller Beschaffenheit wurde. Ist auch seine Schlussfolgerung von dem Zusammengesetzten und Theilbaren, als welches sich jeder Körper darstellt, auf das Einfache und Theillose, in der Allgemeinheit, wie er sie vollzieht, unzulässig, und genügt sie insbesondere nicht dazu, das wirklich Seiende von dem bloß bedingt Existirenden zu unterscheiden, so hat er doch in der erfahrungsmäßig richtigen Auffassung der Thatsachen des Bewusstseins nach ihrer durchgängigen Einheitlichkeit und in der ebenso richtigen Deutung der letzteren auf ein diese Erscheinung erwirkendes, realiter einheitliches Wesen den Antrieb gefunden, nach Analogie dieser Thatsache und dieses Schlusses alles Reale überhaupt zu denken. Dieses Verfahren ist nicht streng wissenschaftlich, weil die Gründe, aus denen über die Existenz, wie über die Beschaffenheit der außer uns befindlichen Wesen zu entscheiden ist, anderswo liegen: Dasselbe hat aber seine guten Früchte getragen.

290. Leibniz hat nämlich dadurch in der genannten Thatsache des Bewusstseins dasjenige Argument gefunden, welches nach ihm öfter und auch noch in unserer Zeit, namentlich von Herbart und Lotze, als besonders beweisend für die Existenz der immateriellen Seele gebraucht ist. Andrerseits ist durch ihn auf diese Weise nicht bloß der Begriff des inneren, wirklichen Geschehens, im Unterschiede von dem bloß formalen Wechsel räumlicher und zeitlicher Verhältnisse, das heißt von einem bloß scheinbaren Geschehen, deutlicher und dem Nachdenken geläufiger geworden, sondern auch dasjenige Problem angeregt, welches alle späteren Systeme beschäftigt hat und die Philosophie noch jetzt, sowie neben dieser nunmehr auch die Physiologie beschäftigt. Dieses Problem lautet: wie können die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, nach denen wir ganz allgemein und unvermeidlich den Inhalt der Wahrnehmungswelt anschauen und vorstellen, die Wirkungen eines inneren Geschehens sein, oder anders ausgedrückt, wie können sie aus dem inneren Geschehen verstanden werden?

291. Leibniz hat allerdings dieses Problem nicht in dieser Weise formulirt und auch nicht als solches gelöst, doch aber durch viele dazu gehörige, von ihm ausgesprochene Gedanken und durch seine Verhandlungen darüber mit Anderen wesentlich dazu beigetragen, dass später die räumlichen und zeitlichen Vorstellungsweisen nach ihrer subjectiven, wie objectiven Seite, also metaphysisch und psychologisch gründlicher untersucht worden sind. Dies geschah besonders einerseits in der idealistischen Richtung, welche den Raum und die Zeit und was damit zusammenhängt bloß und nur aus dem inneren Geschehen in uns selbst entspringen lässt, andrerseits in der realistischen Richtung, die neben dem subjectiven Ursprunge in der Seele noch das innere Geschehen anderer Wesen außer derselben sich dabei betheiligen lässt. Leibniz steht auch hier auf der realistischen Seite, insofern er, wenn auch Raum und Zeit und was damit zusammenhängt nach ihm nur Vorstellungsweisen von Relationen und Ordnungen des Coexistirenden und des Successiven, also bloße Erschei-

nungen sind, diese Erscheinungen doch zugleich nur deshalb wissenschaftlich zum Verständnisse der Welt, namentlich durch die Mathematik, für verwerthbar hält, weil Demjenigen, was wir als Coexistirendes und Successives in der Wahrnehmungswelt anschauen und vorstellen, bestimmte, den Denkwahrheiten unterworfene, zugleich aber nach ihren mechanischen Gesetzen wirkende Wesenheiten, die Monaden, zu Grunde liegen.[1])

292. Sehr bemerkenswerth ist Leibnizens Satz, daſs mit der Einheit und Theillosigkeit der Seelenmonade die Thatsache der Vielheit und Unterschiedlichkeit ihrer Actionen und Zustände nicht im Widerspruche stehe (277). Leibniz hat nicht so, wie später Kant, den Begriff des Seins und die Bedingungen untersucht, unter denen er richtig gebraucht werden kann: er kennt den Begriff der absoluten Position nicht. Er folgt dem natürlichen Bedürfnisse des Verstandes, das Reale, die Monaden, also auch die Seelenmonade, so zu denken, wie es um ihrer eigenen inneren Kraftentwickelung willen nöthig ist, das heißt, wie die Beziehung des Vielen auf das Eine, das um des Vielen willen von dem Verstande gedacht wird, es verlangt. Dies ist einer von den Differenzpunkten, die zwischen Herbarts realen Wesen und den Leibnizischen Monaden stattfinden, wie das folgende Kapitel näher darthun wird.

293. In Betreff des Lehrstückes von der prästabilirten Harmonie ist noch zu bemerken, daſs, obgleich sich ihr Gedanke zunächst bloß auf das Verhältniſs zwischen Seele und Leib bezog, derselbe noch eine Erweiterung erfahren hat, wonach die Harmonie sich nicht mehr auf die Correspondenz der innern Zustände der Monaden, also auf die gegenseitige Repräsentation dieser Zustände

---

1) Es überschritte die Aufgabe der Einleitung in d. Ph., genauer in die Lehre Leibnizens von der Materie einzugehen, in deren Auffassung noch keine Einstimmigkeit herrscht. Ich verweise auf die Abhandlungen von G. Hartenstein: De materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846 u. Leibnizens Lehre von dem Verhältniſs der Monaden zur Körperwelt, 1869, in den historisch-philosophischen Abhandlungen, Leipzig 1870.

nach den stattfindenden Abläufen, beschränkt, sondern auf das Zusammenstimmen und Zusammenwirken aller Monaden in der ihren Begriffen und Zwecken entsprechenden Weise ausdehnt, wodurch im Universum eine allgemeine Stufenfolge immer höherer Bildungen ermöglicht sein soll. Hierdurch hört der Grundgedanke auf, einen bloß logischen Werth zu haben: er wird ein Bestandtheil der ästhetischen und religiösen Auffassung der Welt.

294. Fragt man nun aber, hiervon abgesehen, ob und inwiefern der Gedanke der prästabilirten Harmonie im Stande sei, außer dem oben erwähnten Vortheil, den er gewährt (274 b.), auch noch irgend einen Ersatz für den durch ihn beseitigten Begriff des influxus physicus oder der causa transiens oder überhaupt der zwischen den Dingen stattfindenden gegenseitigen Beeinflussung zu gewähren, so muss die Antwort durchaus verneinend ausfallen. Ob wir das reale, außer unserem Wahrnehmen und Denken stattfindende Causalverhältniss zweier oder mehrerer Dinge unter einander und zu uns in dem Sinne, dass uns die Entstehung eines Neuen, was noch nicht war, selbst klar würde, begreifen können oder nicht, dies hebt die logische Nothwendigkeit, den Begriff eines solchen Causalverhältnisses festzuhalten und auf die Erfahrungswelt anzuwenden, nicht auf, wenn dieselbe irgendwie von uns verstanden und unser eigener Verkehr in ihr denkbar werden soll. Da dies Leibniz auch gewusst hat, so verlässt er in der Praxis des Denkens vollständig den ontologischen Gedanken einer absoluten Abgeschlossenheit und Unzugänglichkeit der Monaden für einander und denkt und spricht so, dass seine Prämissen und Folgerungen stets ein reales Wirken und Leiden der Monaden von einander voraussetzen, und er hat bei dieser Voraussetzung vieles noch jetzt wissenschaftlich Giltige gefunden, worüber die Geschichte der Philosophie zu berichten hat. Leibniz befindet sich also auf dem Standpunkte der erklärenden Wissenschaft seiner ontologischen Causalitätslehre gegenüber ganz in demselben Verhältnisse, worin wir aus denselben Gründen später auch Lotze finden werden: Beide können ihre Correction des gewöhnlichen, aber logisch

undenkbaren Causalitätsbegriffes zu nichts Wesentlichem gebrauchen. Was für eine Richtung jedoch an dieser Stelle Leibniz meinem eigenen Denken gegeben hat, sich eine Ansicht von der Causalität zu bilden, durch die ich zugleich auch von Herbart abweiche, dies soll in dem Kapitel über die Metaphysik des Letzteren angedeutet werden.

295. Hervorragend endlich aus jener Zeit sind Leibnizens Aeußerungen über die psychischen Thatsachen. Die Annahme allerdings, daſs die Seelenmonade eine spontan wirkende Kraft sei, war zu irgendeiner Erklärung der Vorgänge und Bildungen in der Seele untauglich, da sie eigentlich nur der Gedanke des absoluten Werdens oder auch der absoluten Thätigkeit ist, mit welcher Fichte das Ich identificirte. Dennoch sah schon Leibniz klar ein, daſs auch mit der alten Vorstellung von Vermögen der Seele nichts anzufangen sei.[1]) Deshalb trat mit Recht an die Stelle dieser abstracten Vorstellungen die innere Beobachtung und durch diese und durch die daran geknüpften oder von ihr indicirten Folgerungen hat Leibniz Manches geleistet, was für die Psychologie noch jetzt Werth und Giltigkeit hat. Dazu gehört namentlich die Unterscheidung der diversen Verbindungsarten und Zusammenhänge der Vorstellungen, der verschiedenen Reproduction derselben, des Unbewuſstseins und der Arten des Bewuſstseins, des willkürlichen und des unwillkürlichen Vorstellens, der Strebungszustände unter einander und von den bloßen Vorstellungen. Ferner das Hervorheben der logischen Causalität und der Causalität der freien Selbstbestimmung, durch welche letztere er ein être déterminé dem être necessité entgegensetzt. Ferner gehört dazu, daſs er an die Stelle des Schulbegriffes der Seelenvermögen den Gedanken der inneren Fortbildung aus den dauernden Resten des schon Entstandenen in das Neue setzt und hierbei auf den wichtigen Umstand hinweist, daſs das Unbewuſst-

---

1) Erdm. S. 236, wo Leibniz gegen Locke den Satz ausspricht: je m'etonne que vous vous puissiez toujours payer de ces puissances ou facultés nuës. Il faudrait expliquer un peu plus distinctement, en quoi consiste cette faculté et comment elle s'excerce.

gewordene nicht bloß stets in das Bewusstseiende mit hineinwirkt, sondern dass auch in den Bestandtheilen des Unbewussten eine eigene Art von Causalität stattfindet, durch welche die Seele theils mit dem Leibe und überhaupt mit der Außenwelt im Zusammenhange bleibt, theils die Continuität ihres eigenen Lebens gewahrt bleibt, und so manches Andere. Auf Grund des zuletzt ausgesprochenen Satzes darf noch hinzugefügt werden, dass Leibniz die Thatsache entdeckt und richtig aufgefasst hat, dass es auch im Seelenleben einen mit psychischer Nothwendigkeit wirkenden Mechanismus giebt, neben und über demselben aber auch eine frei wirkende Causalität des verständigen Denkens und des vernünftigen Wollens vorhanden ist.[1]) Seit Herbart bildet die Lehre vom psychischen Mechanismus, welcher Ausdruck jetzt in weiten Kreisen bekannt ist und verstanden wird, einen Grundbestandtheil der wissenschaftlichen Psychologie. Hierüber wird das folgende Kapitel Näheres zu sagen haben.

Vierzehntes Kapitel.

Der metaphysische Realismus.

b. Johann Friedrich Herbart.

296. Der theoretische Theil der Philosophie Herbarts[2]), insbesondere die Metaphysik und die Psychologie, hat seinen hi-

1) Das Wort psychischer Mechanismus kommt, so viel ich mich erinnere, bei Leibniz noch nicht vor, doch aber der Gedanke, den es ausdrückt, so zum Beispiel Erdm. S. 153: il faut considérer aussi que l'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opére autant pour nôtre but, que si elle était composée de pièces comme une machine.

2) J. Fr. Herbart, geb. d. 4. Mai 1776 zu Oldenburg, Sohn eines Justizbeamten, studirte von 1794 in Jena. Von hier ging er nach der Schweiz als Erzieher der Söhne eines Herrn von Steiger in Bern. Im J. 1800 verließ



storischen Ursprung in den Einwirkungen, welche Herbarts Denken theils bei dem Studium der antiken Philosophie vorzugsweise von den Eleaten und von Plato, theils von dem Kriticismus Kants, theils insbesondere von Fichte's Idealismus erfahren hat und durch die er in seine eigene Richtung, das heißt, zu dem metaphysischen Realismus hingedrängt worden ist. Mit diesen Einwirkungen hängt es auch zusammen, daſs Herbart vom Beginn seiner philosophischen Laufbahn an sich in einem diametralen Gegensatze gegen den von Spinoza hergekommenen und durch Schelling und Hegel ausgebildeten Pantheismus gestellt und bis an seinen Tod gegen denselben gestritten hat.

297. Das Denken der eleatischen Philosophen, namentlich des Parmenides, hatte aus der immerwährenden Veränderlichkeit aller Erfahrungsgegenstände — ob richtig oder unrichtig, bleibt hier dahingestellt — gefolgert, daſs es von solchen Dingen auch keinerlei sicheres Wissen geben könne. Wird über ein Veränderliches ein Urtheil, a ist b, ausgesprochen, so kann es im nächsten Augenblicke auch schon nicht mehr gelten, sondern falsch sein, weil an die Stelle von b ein c oder d getreten ist. Soll es also wirklich immer wahre und giltige Urtheile, das heißt, überhaupt ein sich gleichbleibendes Wissen geben, so ist dasselbe nur möglich, wenn auch die Gegenstände, die es weiß, selbst unveränderlich sind. Von solcher Natur muſs das Seiende sein. Das Seiende unterliegt in sich keinem Wechsel, es ist ewig ein und dasselbe, vollendet und ganz, und darf durch keinen Begriff gedacht werden, der seine

---

er diese Stellung und lebte einige Zeit in Bremen in der Nähe seines Freundes Joh. Smidt, des damaligen Bürgermeisters. 1802 habilitirte er sich in Göttingen, wurde daselbst 1805 außerordentlicher Professor und kam 1809 als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik nach Königsberg. Hier blieb Herbart bis 1833, in welchem Jahre er nach Göttingen zurückberufen wurde. Er starb daselbst d. 14. Aug. 1841. Eine Biographie hat G. Hartenstein der Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften Herbarts, Leipzig 1842, vorangestellt und die sämmtlichen Werke desselben in 12 Bänden, Leipzig 1850—52, herausgegeben. Darin befindet sich ein sehr ähnliches Bild Herbarts.



stets mit sich identische Natur störte oder mit ihr unvereinbar wäre. Diesen Gedanken hielt auch Herbart fest und hat ihn, wie nachher zu sagen sein wird, noch vervollständigt und genauer ausgedrückt.

298. Kant, sagt Herbart ferner, hat darin Recht, dass sämmtliche Erfahrungsgegenstände als solche nur Erscheinungen sind, das heißt allgemein gesagt, Vorstellungen. Er hat auch darin Recht, dass die Elemente dieser Vorstellungen, die Sinnesempfindungen, auf eine Affection in uns hinweisen, die von wirklichen Dingen außer uns herrühren muss. Herbart drückt diesen Gedanken nur etwas anders aus, indem er sagt: das Sein liegt ursprünglich in der Empfindung. Er meint damit aber nicht bloß, dass wir durch das Erleben einer Empfindung, wie die einer Farbe u. s. w., zu allererst zu dem Gedanken eines außer uns existirenden Wirklichen, von dem die Empfindung verursacht werde, gelangen, sondern dass wir ursprünglich auch das Empfundene ohne Weiteres selbst für ein Wirkliches halten. Herbart giebt aber Kant darin nicht Recht, dass an den mit den Empfindungen verbundenen und zum Theil in ihnen, zwischen ihnen und an ihnen bestehenden Formen und Verhältnissen jene wirklichen Dinge außer uns sich mit keinerlei Einfluss betheiligen, sondern dass alle diese Formen und Verhältnisse, wie Kant meint, rein subjectiven Ursprungs sein und keinerlei Werth einer Objectivität haben sollen. Mit anderen Worten: Herbart hält nicht bloß die Materie der Erfahrung, die Empfindungen, sondern auch sämmtliche in der Anschauungswelt gegebene räumliche und zeitliche Unterschiede, die Qualitäts- und Quantitätsunterschiede der Empfindungen u. s. w., für gegeben. Dieses Wort bezeichnet bei Herbart den Gedanken, dass wir in Betreff alles dessen, was ein Inhalt unseres Bewusstseins ist, den Unterschied zwischen Einbildung und Wirklichkeit, zwischen einem beliebigen und willkürlichen Vorstellen und einem durch die Natur und Beschaffenheit des bewussten Inhaltes gebundenen Vorstellen, zwischen einem schon durch unser Vorstellen

allein bewusst zu machenden und einem von unserm Vorstellen unabhängigen und das Vorstellen vielmehr nach sich determinirenden Inhalte anerkennen müssen. Speciell bezogen auf diejenigen Inhalte des Bewusstseins, durch die wir die äußere Wahrnehmungswelt vorstellen, drückt das Wort gegeben den Gedanken aus, dass diese Inhalte nicht bloß und nur Producte unseres eigenen Vorstellens oder irgendwelcher von uns allein ausgehenden Thätigkeit sind, sondern dass bei dem Zustandekommen dieser Inhalte noch andere Dinge durch ihre Mitwirkung concurriren.

299. Indem Herbart in diesem Sinne nicht bloß die Materie oder das Material, sondern auch die Formen der Erfahrung für gegeben hält, beschränkt er aber den Gedanken des Gegebenseins nicht bloß auf die räumlichen und zeitlichen Unterschiede, welche die Art und Weise bestimmen, wie die Empfindungen in der Wahrnehmung und Anschauung gegeben sind. Sondern er dehnt den Gebrauch und die Giltigkeit dieses Gedankens auch über die sogenannten Kategorien des Verstandes aus, durch welche der Erfahrungsinhalt gedacht wird.

Nicht bloß können wir nicht das Weiße als grün, das Harte als weich, das intensiv Starke als schwach empfinden, nicht das hier Gesehene dort, das eckig Gesehene rund, das schnell sich Bewegende als langsam, das eine Minute Dauernde als länger oder kürzer dauernd, das auf A Folgende als auf B folgend u. s. w. sehen, hören, wahrnehmen, überhaupt empfinden und vorstellen, müssen es vielmehr so nehmen und anerkennen, wie es sich giebt, und können willkürlich nichts daran ändern. Dasselbe gilt vielmehr auch von den Begriffen, welche, wie Kant meinte, aus einer spontanen Thätigkeit des Verstandes entspringen und von diesem auf die Gebilde der Anschauung angewandt werden. Gewiss, sagt Herbart, werden sie darauf angewandt, aber gleichfalls nur mit einer solchen Gebundenheit an gegebene Verhältnisse, in welcher sich eine gleiche Abhängigkeit des Denkens von

einer Welt außer uns geltend macht, wie eine solche in den Formen der Sinnlichkeit für die Anschauung enthalten ist. Niemand kann und darf den Begriff der Wirklichkeit oder des Dinges oder der Causalität oder der Wechselwirkung u. s. w. beliebig auf die Anschauungswelt anwenden, wie umgekehrt es auch keinem einzigen Wahrnehmungsbilde frei steht, je nach seinem Belieben die eine oder die andere Kategorie sich anzueignen: sondern auch hier sind es bestimmte, von der bloß subjectiven Denkweise ganz unabhängige, also gegebene Verhältnisse, wie z. B. bei der Kategorie des Dinges die einheitliche Zusammengehörigkeit der Merkmale, oder bei der Kategorie der Causalität die nicht abzuleugnende, sondern gegebene Veränderung u. s. w., die uns nöthigen, hier und in solcher und keiner anderen Weise und in keinem anderen Umfange diese Kategorie, dort aber und in anderer Weise jene Kategorie zu gebrauchen. Darum erblickt Herbart auch in den Kategorien, wie in den Anschauungsformen, unabweisliche Hindeutungen auf einen objectiven realen Bestand der Welt und auf dessen Mitwirkung sowohl bei unseren Wahrnehmungen und Anschauungen, als auch bei dem darauf bezüglichen Denken. Eben deshalb sagt er, liegt darin auch die Anforderung an uns, derartige Denkbestimmungen aufzusuchen, durch welche der in den gegebenen allgemeinen Formen der Erfahrung sich aussprechende objective Bestand näher festgestellt und mit eben diesen Formen, das heißt mit den Erscheinungen und dem darauf bezüglichen Denken in den richtigen Zusammenhang gebracht wird.

Dies ist die entscheidende Stelle, von welcher aus Herbarts Philosophie sich von Kants Erkenntnißtheorie abgezweigt hat, in der objectiven Richtung weiter gegangen ist und den realistischen Ast bildet, während Fichte von derselben Stelle aus den idealistischen Ast hat entspringen lassen.

300. Lag nun schon in dem Gesagten für Herbart ein hinreichender Grund, sich auch von dem Idealismus Fichte's abzuwenden, so geschah dies noch mehr deshalb, weil er das Princip desselben verwarf. Ein absolut thätiges Wesen, wie Fichte sich

das Ich dachte, giebt es nicht. Das Ich hörte für Herbart zwar nicht auf, einen Anspruch auf Realität erheben zu dürfen, aber doch nur in demselben Sinne, wie jede andere in bestimmter Einheitlichkeit gegebene Erscheinungsform, die wir ein Ding nennen, auf einen eigenen zu ihr gehörigen realen Grund hinweist. Dadurch, dass auch das Ich für Herbart, wie weit es sich als eine Thatsache des Bewusstseins darstellt, zu einer Erscheinung wurde, entsprang die Frage nicht bloß nach dem realen Grunde derselben, sondern mehr noch nach der Möglichkeit ihrer zeitlichen Entstehung. Insofern aber die letztere zu einer genaueren Analyse der Thatsachen des Bewusstseins überhaupt hinführte, mit denen das Ichbewusstsein zusammenhängt, lag auch in der genannten Umwandlung des Ich aus einem selbständig Seienden und absolut Schaffenden in ein zeitlich Gewordenes und zeitlich Abhängiges der Anlass zu einer ganz anderen Untersuchungsmethode, als sie jemals auf dem psychischen Gebiete war gebraucht worden. Kurz: durch die Kritik des Fichte'schen Idealismus wurde Herbart auf den Weg geführt, auf dem er einerseits dasjenige Stück seiner Metaphysik fand, welches seine Lehre von dem objectiven Bestande der Erscheinungswelt nach der Seite des diese Erscheinungswelt anschauenden, vorstellenden und denkenden Subjectes ergänzt[1]), und andrerseits die fundamentalen Sätze seiner Psychologie entdeckt hat, durch welche allmälig eine Reform dieser Wissenschaft bewirkt worden ist.

301. In dem eben Gesagten liegt jedoch immer noch kein hinreichender Grund, weshalb Herbart hätte noch weiter von Kant abweichen und sich in die metaphysische Welt, die hinter den Erscheinungen steht, hätte versetzen müssen, was Kant seinerseits für ganz unzulässig hielt. Beide stimmten doch darin überein, dass die Materie der Erfahrung gegeben ist, und wenn Kant andrerseits die Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Erfahrung, das heißt auf die Erscheinungen beschränkt, so konnte Herbart auch hiergegen, trotzdem

1) Diesen Theil der Metaphysik nennt Herbart die Eidologie.

dass er mit Kant rücksichtlich des Gegebenseins der Formen der Erfahrung nicht übereinstimmte, doch nichts Erhebliches einwenden, da er zunächst von diesen Begriffen dieselbe Anwendung macht.

302. Der Grund, warum es trotzdem hierbei nicht blieb, liegt nun darin, dass Herbart die Begriffe, durch welche die allgemeinen Formen der Erfahrung gedacht werden, einer genaueren Untersuchung unterzogen hat, als Kant, und dass er dabei die meisten dieser Begriffe als logisch undenkbar, das heißt, in ihrem Inhalte mit Widersprüchen behaftet oder mit fremdartigen Bestandtheilen versetzt oder mit Dunkelheit den gesuchten Gedanken verdeckend oder falsch gebraucht fand. Dies war für ihn ein Beweis von der Nothwendigkeit der Metaphysik, weil, wenn alle diese Begriffe, sowie wir sie beim Philosophiren im Bewusstsein vorfinden, richtig wären und ein denkbares Verständniss der Erfahrungswelt gewährten, es eine Thorheit sein würde, nicht zwar auf dem Standpunkte des gemeinen Empirismus nicht zu bleiben, doch aber, den Standpunkt des wissenschaftlichen Empirismus zu verlassen. Man hat an dieser Auffassung der genannten Begriffe von Seiten Herbarts, wie der Wirklichkeit und des Seins, des Dinges, der Veränderung, des Causalverhältnisses, der Materie, der Bewegung, des Ich u. a. Anstoß genommen, und namentlich gemeint, es sei unmöglich, dass Begriffe, wodurch Erfahrungsmäßiges gedacht werde, widersprechend seien, da die Erfahrung sich selbst nicht widersprechen könne. Dies ist aber unzweifelhaft ein Misverständniss oder eine Misdeutung des Herbartschen Satzes. Jener Satz behauptet sogar die Selbstständigkeit der genannten Vorstellungen oder Begriffe noch mehr, als es von Seiten des Empirismus oder überhaupt des auf die Erfahrung sich berufenden Denkens geschieht: er stützt sich sogar auf die Nothwendigkeit dieser Vorstellungen, aber allerdings nur auf die Nothwendigkeit derselben im psychischen Sinne des Wortes, nicht im Sinne des logischen Denkens. Wenn Kant jene Begriffe dem Erkenntnissvermögen immanent sein ließ, so weiß Herbart sogar, dass die meisten derselben psychisch-nothwendige Producte sind, weiß

aber auch, dass das, was psychisch nothwendig ist, deshalb nicht auch logisch wahr sein muss, wie dies in vielen Fällen auch schon der Empirismus weiss und Kant auch wusste, wie sein Vergleich zwischen der sinnlichen Wahrnehmung des Himmels und dem wissenschaftlichen Denken desselben deutlich genug zeigt.

303. Nach dieser Orientirung über Herbarts theoretische Philosophie im Allgemeinen, ist es nun unsere nächste Aufgabe, wenigstens die Grundbestandtheile derselben hervorzuheben und in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. Diese Grundbestandtheile liegen erstens in der Lehre vom Sein und von dem Seienden, zweitens in der Auflösung des Problems des Dinges mit mehreren Merkmalen oder der Inhärenz, drittens in der Lehre vom wirklichen Geschehen, das heißt von der unter den realen Dingen oder Wesen stattfindenden Causalität oder dem Zusammenhange zwischen dem, was geschieht, mit dem, was ist.

304. Die Lehre vom Sein und von dem Seienden wird zwar nur durch die Thatsache hervorgerufen, dass beide Begriffe, vom Sein und vom Seienden, aus dem Gegebenen selbst herstammen und zunächst nur in Bezug auf das Gegebene oder die Erscheinungen nach ihren Inhalten und Formen gebraucht sind und gebraucht werden. Allein eben dieser Gebrauch hat auch schon die Bedeutung beider Begriffe geändert, insofern die in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen nicht mehr in demselben Sinne für etwas Wirkliches gehalten werden, weder wie dasjenige, von dem sie herstammen, noch wie dasjenige, dem sie als solche erscheinen mögen. Daher ist eine logische Exposition beider Begriffe unerlässlich, so gewiss der Sinn und die Bedeutung beider Begriffe feststehen muss, wenn über den Zusammenhang zwischen den Erscheinungen und dem zu Grunde liegenden Realen soll eine Entscheidung gefunden werden. Diese Entscheidung wird dann zunächst in dem zweiten Grundbestandtheile, in der Untersuchung des Begriffes vom Dinge mit mehreren Merkmalen oder von der Inhärenz eingeleitet. Denn dieser Begriff drückt eben die allgemeinste Form aller Erfahrung aus, insofern Alles, was erfahren wird, in der äußern

und inneren Welt, sich stets an bestimmte einheitliche Subjecte mit bestimmten ihnen zukommenden Prädicaten vertheilt, und mithin gerade in dem Begriffe des Dinges sich vorzugsweise der Zusammenhang der Erscheinung mit dem Erscheinenden als ein Gegebenes geltend macht. Daher bildet denn auch dieser zweite Grundbestandtheil der Ontologie den Uebergang zu der Lehre vom wirklichen Geschehen, dessen Begriff wiederum nur dadurch vom Gegebenen gesichert ist, dass in den geschlossenen Merkmalsgruppen, deren jede die Darstellung eines bestimmten Dinges zu sein beansprucht, auch Veränderungen gegeben sind, die mit der Natur dieser Dinge zusammenhängen müssen. Aus diesem Grunde ist das Problem der Inhärenz in Herbarts Metaphysik von dem größten Gewicht, insofern durch seine Auflösung zugleich der Weg zur Beantwortung der Frage, wie die Erscheinung, also überhaupt das Geschehen, mit dem, was ist, zusammenhängt, oder kurz gesagt zur Entscheidung über das Causalitätsverhältniss gefunden wird.

305. Vom Sein oder von der Realität und Wirklichkeit. Vom Seienden oder von dem Realen und Wesenhaften.

Da das Sein zuerst den Gegenständen der Erfahrung zugeschrieben wird, diese aber auf dem nunmehrigen Standpunkte des Denkens für Erscheinungen gelten, die zwar als gegeben anerkannt bleiben, nicht mehr aber in dem gleichen Sinne für ein Seiendes und Wirkliches gehalten werden, wie früher, sich aber doch auf Seiendes und Wirkliches beziehen, da, wenn Nichts wäre, auch nichts erscheinen könnte: so folgt hieraus unmittelbar, dass man Etwas in seiner Eigenthümlichkeit kann bestehen und gelten lassen, ohne dass man es doch für ein Reales halten, das heißt, ohne dass man den Begriff des Seins oder der realen Existenz auf dasselbe anwenden darf. Das Sein löst sich für unser Denken von dem zuerst Gedachten, dem in der Erfahrung Gegebenen, los und das letztere heißt eben deshalb nunmehr Erscheinung oder, insofern die Erscheinung auf ein Reales hinweist und keine bloße Einbildung oder Erdichtung ist, wirklicher Schein. Eben hieraus folgt ferner, dass das Seiende,

das Reale, von uns durch zwei Begriffe gedacht wird, nämlich durch den Begriff des Seins und den Begriff desjenigen Was, von dem gesagt wird, dass es ist. Herbart nennt das Letztere die Qualität. Diese war, so lange das Wahrgenommene für ein wirkliches Ding, also für seiend gehalten wurde, die Empfindung, die es jetzt aber nicht mehr sein kann; und es fragt sich also, wie die Qualität des Seienden nunmehr wird bestimmt werden können. Zunächst jedoch handelt es sich um die Definition des ersteren Begriffes, nämlich des Seins oder der Realität.

306. Auf was auch der Begriff des Seins bezogen, das heisst, von welcher Qualität auch ausgesagt werden mag, dass sie ist, immer hat man es dabei mit einer bestimmten, eigenthümlichen Art und Weise zu thun, die Qualität zu denken. Diese Art und Weise theilt sich wieder jedesmal nach dem Unterschiede, ob das Denken der Qualität bei ihr stehen bleiben kann, ohne von ihr auf ein Anderes hingewiesen zu werden, oder ob die Qualität nur unter der Voraussetzung gedacht und als ein bestimmtes Was anerkannt werden kann, wenn sie auf ein Anderes bezogen wird. Braucht man nun für die Art und Weise, eine Qualität zu denken und sie als dieses Was anzuerkennen, das Wort Setzung oder Position, so lässt sich der eben genannte Unterschied dadurch ausdrücken, dass man die letztere Art der Setzung eine relative, die erstere Art aber eine absolute Setzung oder absolute Position, und, was dasselbe ist, das nur relativ Setzbare auch nur ein relativ Seiendes, aber das absolut Setzbare das absolute Seiende, das wahrhaft Seiende oder Wesenhafte nennt.

In diesem Sinn ist auch die Erscheinung oder der wirkliche Schein nur relativ setzbar. Der Schein kann nicht gedacht, nicht gesetzt werden, ohne die Beziehung theils auf Etwas, das da scheint, theils auf Etwas, dem er erscheint, das heisst hier, dem er als Schein oder Erscheinung zum Bewusstsein kommt. Wenn Eins von Beidem fehlt, dann ist der Schein nicht

und wenn er ist, so ist er nur relativ; er ist kein für sich bestehendes Was, dessen Setzung auch bei ihm bleiben könnte, also kein wahrhaft Seiendes.

307. Wird das Gesagte verstanden, so folgt daraus, dass Sein kein Merkmal, keine Eigenschaft, kein wirkliches Prädicat der seienden Qualität oder des Realen ist. Die Qualität wird nicht etwa ein Seiendes dadurch, dass wir denken und sagen: sie ist; das Sein ist und bleibt unser Gedanke. Der Begriff des Seins drückt nur eine nothwendige Beziehung des Denkens auf ein Was, auf eine Qualität aus. Der Gedanke „A ist" wandelt sich nie um in ein Reales, und dieses wird nicht mehr und nicht weniger, als was es ist, dadurch, dass wir denken, dass es ist. Auch Kant hat gewusst, dass das Sein ein Gedanke ist, durch den ein Was absolut gesetzt, das heißt anerkannt wird als das, was es als ein Selbstständiges ist, und dass dieses Was nicht mehr und nicht weniger wird dadurch, dass es als ein Seiendes oder Wirkliches gedacht wird. Kant drückte diese Wahrheit durch den Satz aus: Hundert mögliche Thaler sind nicht mehr, als hundert wirkliche Thaler, insofern in beiden Fällen des Denkens dasselbe gedacht wird: aber in meinen Vermögensumständen sind 100 Thaler mehr, das heißt für den Fall, dass die Gedanken der Möglichkeit und der Wirklichkeit auch ein Etwas antreffen, das als ein bestimmtes Was, gleich 100 Thalern, in der Erfahrung anzuerkennen ist.

308. Wenn also vom Sein die Rede ist, so wird gefragt, ob das, um was es sich handelt, nur bedingt, bezüglich, hypothetisch gedacht werden kann oder nicht. Daher ist für unser Denken die Frage nach dem Sein primitiver, als die Frage nach der Qualität, nach der Natur und Wesenheit Dessen, nach dessen Sein gefragt wird. Erst, wenn die Frage: ist die Seele des Verstorbenen, darf sie noch als ein Solches gedacht werden, dem die absolute Setzung zukommt? bejaht ist, wird gefragt: wo ist sie? was macht sie? was denkt sie? Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele drückt zunächst die Frage nach dem Sein aus: wird

diese verneint, dann fallen alle anderen Fragen als müssig bei Seite.

309. Von dem Sein ist zu unterscheiden das Dasein. Dieser Begriff gilt für das Relative, Bezügliche: es drückt die Anerkennung aller Relationen, also der Gesammtheit der Erscheinungen aus. Das Dasein ist ein Hiersein oder Dortsein, ein Zwischeneinander- und Nebeneinandersein, das Liegen in einer Reihe, das Zusammenhängen von Etwas mit Etwas, das Bedingtsein, das Wenn, das Hypothetische. Allerdings wirkt dieser Unterschied zwischen dem Dasein und dem Sein, das heißt, zwischen derjenigen Anerkennung, die dem bloß relativen Was zukommt, und derjenigen, die dem absoluten Was gebührt, auch auf die absolute Setzung zurück, und der Effect davon ist, dass die Sprache das Sein noch behaftet mit den Zusätzen an sich oder an und für sich u. a. Diese Zusätze dienen also nur zur Verstärkung des Gedankens, dass die Setzung des Gedachten eine absolute sein soll.

310. Nicht selten entsteht eine Dunkelheit durch die Frage, ob denn das Seiende nicht sei, bevor es absolut gesetzt, überhaupt gedacht wird, und ob es denn nicht auch dann noch sei, wenn es auch gar nicht gedacht werde? Bei einiger Besinnung erkennt man, dass diese Frage, so gestellt, sich selbst widerspricht, indem auch in dem Gedanken, das Seiende werde nicht gedacht, es doch auch schon gedacht ist: man kann nicht verneinen, wenn nicht schon vorher bejaht ist. Doch hat die Frage auch einen richtigen Sinn, indem sie deutlich die Wahrheit fühlbar macht, dass die Trennung des Begriffes des Seienden in die zwei Begriffe, den des Seins und den der Qualität, nur ein Process des Denkens ist und dass die dem Denken zugehörige Trennung durchaus nicht ein Ausdruck des Realen selbst ist, das dadurch nicht getrennt wird: „es fällt uns nicht ein, den Umstand, dass wir das Seiende jedesmal durch zwei Begriffe denken müssen, für eine wirkliche Zweiheit in dem Realen zu halten; der Begriff des Seins, d. h. der Gedanke der absoluten Position, dient

nur dazu, um das Setzen der Qualität gegen den Vorbehalt des Zurücknehmens zu schützen."[1])

311. Wird jetzt **zweitens** gefragt, wie diejenige Qualität näher zu definiren sei, welche soll absolut gesetzt werden können, so ist diese Frage nicht durch den Hinweis auf ein in der Erfahrung Gegebenes, weder auf die Empfindungen noch auf deren Formen, zu beantworten. Diese sind zwar Erscheinungen des Seienden, können aber die Qualität des Letzteren nicht ausmachen, da sie nur relativ, niemals absolut gesetzt oder gedacht werden können. Da es ferner noch zweifelhaft bleibt, ob das Seiende sich auch seiner **Qualität** nach in der **Erscheinung** zu erkennen gebe, oder nicht, so kommt es auch bei dem zweiten Bestandtheile im Begriffe des Seienden zunächst nur darauf an, dass das Denken diejenigen logischen Bedingungen aufsucht, unter denen allein es eine Verbindung des Begriffes vom **Sein** mit dem Begriff einer **solchen Qualität, die absolut soll gesetzt werden können**, richtig vollzieht, eine Verbindung, die selbst nur aus einem logischen Bedürfniss war aufgelöst worden. Diese Bedingungen findet **Herbart** selbstverständlich nur darin, dass die **Absolutheit** der Setzung gewahrt und in keiner Weise verletzt, das heisst, auch nicht im Geringsten wiederum einer bloss relativen Setzung gleich oder ähnlich wird. Er hat sie in folgenden Sätzen ausgesprochen:

1. Wenn die absolute Position festgehalten werden soll, so ist sie vor ihren Gegentheilen, den **Negationen** und **Relationen** zu hüten. **Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ.**

---

1) Herbarts Metaphysik, 2. Th., S. 165. Man kann jedoch, was aber Herbart selbst nicht thut, den oben ausgesprochenen Gedanken auch sprachlich dadurch fixiren, dass man den Unterschied zwischen **Sein** und **Wirklichkeit** macht, indem man das letztere Wort ausdrücklich für den Gedanken gebraucht, das Seiende solle diesmal **nicht** vermittelst einer Trennung in die zwei Begriffe vom Sein und von der Qualität, sondern in der Ungetrenntheit beider gedacht werden, wie es der Wirklichkeit entspreche. Nur darf man hierin nicht, wie wir es bei **Lotze** finden, etwas **Neues** erblicken.



2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.
3. Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich.
4. Wie Vieles sei, bleibt jedoch durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt, weil, wenn auch die absolute Setzung allerdings jede Vielheit im Seienden verbietet, dadurch doch eine Vielheit von Seienden, das heißt, einzelner realer Wesen, nicht ausgeschlossen ist, die vielmehr umgekehrt wegen der Vielheit der diversen Hinweisungen der Erscheinungen auf dazu gehöriges Reales angenommen werden muss.

312. Es kümmert uns hier nicht, welche und eine wie große Anzahl von Vorstellungen des gewöhnlichen Lebens und von Lehrmeinungen der philosophischen Schulen über das Seiende Herbart durch das über das Sein und die Qualität des Seienden Gesagte ausgeschlossen hat und als Irrthümer verwirft. Vielmehr ist es nun unsre Aufgabe, zu zeigen, von welchem Einflusse die logischen Sätze vom Sein und von der Qualität des Seienden bei der Behandlung des ersten von der Erfahrung gestellten Problems werden, das heißt in Betreff der allgemeinen Form der Erfahrung, nach welcher Dinge, und zwar jedes mit besonderen Merkmalen, und als in diesen Merkmalen sich selbst zur Erscheinung bringend vorgestellt werden. Insofern aber Dasjenige, was bei dem Worte Ding gedacht wird und namentlich was Herbart dabei denkt, nicht ohne Weiteres klar ist, nur soviel schon feststeht, dass das Wahrnehmungsbild eines Gegenstandes damit nicht mehr gemeint sein kann, und außerdem dieses Wort in der Geschichte der Metaphysik eine ebenso große, vielleicht noch wichtigere Rolle spielt, als das Wort Materie, so ist es des Verständnisses wegen nöthig, aus der Geschichte des Begriffes vom Dinge das zu unserer Frage Gehörige in Kürze voranzuschicken. Dies ist um so mehr nöthig, als Dasjenige, was Herbart über das Ding mit mehreren Merkmalen lehrt, wie schon vorhin gesagt, den Uebergang zu seiner Lehre von der Causalität bildet.

313. Diejenige Bedeutung des Begriffes Ding mit mehreren

Merkmalen, welche in Herbarts Metaphysik vorkommt, liegt weder in der Umwandlung, die **Plato** mit der Vorstellung der Sinnesgegenstände vornahm, wonach z. B. der wahrnehmbare Stuhl die schwache Nachahmung des wirklichen als Idee existirenden Stuhles, des eigentlichen Dinges, sein soll, noch in derjenigen Umwandlung, welche die **Atomisten** damit vorgenommen haben und unsere Chemiker und Physiker noch jetzt damit vornehmen, wenn sie die **wahrnehmbaren** Dinge nicht eigentlich für Dinge, sondern nur für Compositionen der **Atome**, als der eigentlichen Dinge ansehen. Man findet vielmehr den Anfang jener Bedeutung, auf die es uns ankommt, oder die Grundlage, aus der sie in der späteren Metaphysik bis zur Vollendung in der **vorkantischen** Zeit hervorgegangen ist, mit aller Bestimmtheit bei **Aristoteles**.

314. Aristoteles verfolgte nämlich, wie in anderen Fällen, so auch bei der Frage nach **Dem, was ist** oder nach dem **Seienden** zunächst seinen gewöhnlichen Weg der erfahrungsmäßigen Umschau, und wurde dadurch von der rein logischen Tendenz Plato's innerhalb gewisser Gränzen zurückgestoßen, der, wie so eben schon angedeutet wurde, in den Inhalten des logisch als ein Einfaches Definirbaren die wirklichen Dinge suchte. Auf diesem Wege wurde Aristoteles von der Ansicht geleitet, daſs **Wahrsein** und **Nichtwahrsein** so viel bedeute, wie **Wirklichsein** und **Nichtwirklichsein**, der Unterschied aber zwischen **Wahr** und **Nichtwahr** sich niemals auf eine einzelne Vorstellung oder einen einzelnen Begriff, sondern immer nur auf eine **Verbindung** zwischen Vorstellungen oder Begriffen, das heißt, auf eine **Aussage** oder ein **Urtheil** beziehe. Hiermit verband er die Ansicht, daſs die Wörter **Zeichen** der Begriffe und diese letzteren wiederum die Zeichen oder die Bilder von bestimmten und als solche sich immer gleichbleibenden Objecten seien. Nur die Wörter **Sein** und **Nichtsein**, sowie die Wörter **Wahrsein** und **Nichtwahrsein** sollten nicht Zeichen eines bestimmten einzelnen Gegenstandes, sondern, wie gesagt, nur die Zeichen eines **Verbindungsunter-**

schiedes zwischen zweien sein, und zwar bedeute Sein oder Wahrsein das Zeichen dafür, dass die Verbindung bejahet, Nichtsein oder Unwahrsein aber das Zeichen dafür, dass die Verbindung verneint werde.

315. Indem Aristoteles hierdurch zu einer genaueren Durchsicht der in der Sprache auftretenden Wort- und Begriffsverbindungen veranlasst wurde, konnte es selbstverständlich nicht ausbleiben, dass ihm außer dem Unterschiede der Bejahung und Verneinung noch andere Unterschiede auffielen, die sich auf die Stellung beziehen, welche die beiden zum Urtheile verbrauchten Wörter und Begriffe sich gegenseitig in der Bejahung (oder der Verneinung) geben. Wo bejaht wird, das heißt, ein Urtheil auftritt, da fühlt das Denken zunächst den Unterschied zwischen demjenigen Begriffe, mit welchem als dem vorangegangenen und zu Grunde gelegten ein anderer, der nachfolgt, verknüpft wird, und eben diesem letzteren, welcher als der von dem ersteren ausgesagte erscheint; oder allgemein gesagt: das Denken fühlt, dass, wenn eine Verknüpfung möglich sein soll, dann auch immer erst Etwas gegeben oder hingestellt oder gedacht sein muss, bevor ein Anderes damit verbunden werden kann. Die psychische Wirkung, die hierin bewusst wird, ist sprachlich und logisch dadurch fixirt, dass der erste Begriff das Subjectum, der nachfolgende Begriff aber das Praedicatum genannt wird.

316. An diesen Unterschied knüpft sich jedoch sogleich noch ein zweiter. Aristoteles kannte nämlich sowie den Unterschied zwischen Allgemeinheit und Beschränktheit im Urtheil, so auch den Unterschied zwischen allgemeinen und besonderen Begriffen, und erhob nun andrerseits die Frage, ob die Vertauschung zwischen der Stellung als Subject oder als Prädicat ganz beliebig für alle Begriffe ohne Ausnahme zulässig oder für gewisse Begriffe beschränkt sei. Die Antwort auf diese Frage machte er von einem neuen Unterschiede abhängig. Er bemerkte nämlich, dass manche Begriffe sehr wohl als Prädicat von einem anderen Begriffe, der Subjectsbegriff ist, ausgesagt oder demselben beigelegt

werden könne, ohne dass jedoch das mit dem Prädicat Gedachte als in dem Subjecte enthalten müsse gedacht werden, während andere Begriffe so beschaffen sind, dass sie weder von einem Subjecte ausgesagt, noch in einem Subjecte enthalten gedacht werden können. Nach diesem Unterschiede gelangte er zu der Antwort, dass alle diejenigen Begriffe, welche weder von einem Subjecte ausgesagt, noch deren Inhalt als in einem Subjecte enthalten gedacht werden könne, immer Singulärbegriffe seien, das heißt solche, durch die ein Einzelnes, Selbstständiges, individuelles Etwas gedacht wird, zum Beispiel, der bestimmte Mensch Socrates oder der bestimmte Baum, der mich gerade beschattet u. dgl. Diejenigen Begriffe dagegen, deren Gedachtes zwar auch in keinem Subjecte sein, aber doch von einem Subjecte ausgesagt werden kann, seien Art- oder Gattungsbegriffe, die in ihrer Stellung als Subjecte zwar auch ihr Gedachtes als ein Seiendes, als ein Dingliches erscheinen lassen, jedoch nur deshalb, weil ihnen schon etwas in einem Singulärbegriffe Gedachtes vorhergegangen sei oder zu Grunde liege.

317. Hiernach entschied Aristoteles sich dahin, dass ein eigentliches wirkliches Ding oder, wie er es nannte, eine *πρώτη οὐσία* nur Dasjenige sei, was in einem Urtheil stets nur Subject, niemals aber Prädicat sein könne, während ihm selbst Prädicate beigelegt werden oder solche schon in ihm enthalten sind. Endlich war er consequenter Weise veranlasst, sämmtliche Begriffe, deren Inhalt weder nach der Dinglichkeit (*οὐσία*) eines Individuums noch nach der Dinglichkeit einer Art noch einer Gattung gedacht wird, unter die allgemeine Benennung dessen zusammenzufassen, was eben nur anknüpfbar oder, wie er es nannte, ein *συμβεβηκόν* ist, das heißt, ein Solches, das niemals eine für sich bestehende, abgesonderte, selbstständige Existenz beanspruchen kann. Die Gesammtheit dieses immer nur Prädicirbaren theilte er in neun Gruppen, welche, zusammengefasst mit der ersten, die drei Classen von Subjecten enthaltenden Gruppe, die aristotelischen zehn Kategorien ausmachen.

318. Es ist nun nicht nöthig, noch näher auszuführen, was Aristoteles weiter mit seinem Begriffe der Dinglichkeit oder der *οὐσία* oder des Dinges vorgenommen hat.[1]) Nur dies ist noch zu erwähnen, dass für ihn das Wirkliche, das Seiende, wie weit er das vorhin Dargestellte festhielt, ganz und gar wieder das sinnlich wahrnehmbare Einzelwesen wurde, welches abtrennbar als ein bestimmtes Individuum für sich existirt, im Urtheil immer nur Subject, niemals ein Prädicat sein kann, und als Subject mit seinen Prädicaten verbunden ist. Für Aristoteles fiel der Inhalt oder das, was dieses Subject ist, noch ganz mit den Prädicaten zusammen, und es ist deshalb noch kein Unsinnliches oder Uebersinnliches. Dagegen machte schon Aristoteles nicht bloß, wie vorhin gesagt, unter diesen Prädicaten den Unterschied, dass die einen vom Subjecte bloß ausgesagt werden können, während andere in ihnen enthalten sind, sondern er theilte auch die letzteren in solche, die schlechterdings immer im Subjecte sind, niemals darin fehlen, also dessen wesentliche Prädicate sind, während andere bald da sind bald nicht, und insofern unwesentliche sind, als ihr Dasein oder Nichtdasein an der Natur des Subjectes nichts ändert. Weiter verfolgte Aristoteles dieses Verhältniss der Prädicate zum Subjecte nicht, und hat eben deshalb auch nur den Grund zu derjenigen Fassung desselben gelegt, auf die es uns hier ankommt, ohne sie selbst schon auszusprechen.

319. Diese Fassung ist aus den aristotelischen Sätzen durch eine weitere Verfolgung derselben Spur von Seiten späterer Metaphysiker hervorgegangen. Setzt man, zunächst noch ganz im aristotelischen Sinne, statt des grammatikalischen oder logischen Wortes Subject das ontologische Wort Ding, so muss auch statt des Wortes Prädicat das Wort Eigenschaft gesetzt werden. Sobald dies geschieht, wandelt sich der bloße Begriff in den Gedanken eines realen, selbstständigen Etwas um, und das

---

1) Der Verf. verweist auf sein Lehrbuch d. Gesch. d. theoret. Philosophie der Griechen § 119 u. f.



grammatikalische oder logische Verhältniss zwischen Prädicat und Subject, welches eben nur Bejahung oder Verneinung, ein Zusprechen oder Absprechen ausdrückt, wird nun ein reales Verhältniss zwischen Besitz und Besitzer. Auf jede Erkundigung aber, was dieser Besitzer sei, muss mit einer Eigenschaft geantwortet werden: — wie kann aber eine Eigenschaft der Besitzer sein? Hier entspringt die Verlegenheit, dass einerseits die Eigenschaft das ausdrücken soll, was der Besitzer als Ding ist, und andrerseits dies doch nicht kann, so gewiss die Eigenschaft nur wohnt im Besitzer oder von ihm gehabt wird. Diese Unterscheidung führte mit scheinbarer Nothwendigkeit dazu, den Gedanken, das Ding sei seinen Eigenschaften gleich, das heißt, es sei ein in der Wahrnehmung oder überhaupt Erfahrung Gegebenes, zu beseitigen, und zwar dadurch, dass nur die Eigenschaften ein Gegebenes, Erfahrenes, überhaupt Bekanntes sind und bleiben, ihr Besitzer aber, das heißt, das Ding als solches, für ein an sich sinnlich Unbekanntes erklärt wird. Mit anderen Worten: der Begriff des sinnlich wahrnehmbaren Dinges wandelt sich in den Begriff eines unsinnlichen Trägers oder Inhabers wahrnehmbarer Eigenschaften um; das Ding an sich ist die Substanz, das zu Grunde Liegende, das an sich nur denkbare, in seinen Eigenschaften aber wahrnehmbare Ding, seine wesentlichen Eigenschaften sind seine Attribute und die unwesentlichen, wechselnden Eigenschaften sind modi oder vorübergehende Verhaltungsarten derselben. Hiermit ist jedoch die Verlegenheit erst recht auf die Spitze getrieben. Das Ding als Substanz ist und bleibt, wie damals, als es noch mit dem bestimmten und selbstständig gedachten Sinnendinge zusammenfiel, ein einzelnes und in sich untrennbares, einfaches Selbstständiges: wie verträgt sich hiermit die Vielheit der ihm inhärirenden Eigenschaften, von denen jede, obwohl alle unter einander verschieden sind, das ausdrücken soll, was die eine Substanz ist? Wie kann Eins Vieles sein, und wie kann dieses Viele dem Einen inhäriren oder wie kann das Esse gleich sein dem Inesse? Wie kann überhaupt das, was Substanz ist, gleich gesetzt werden

dem, was nur Attribut ist? Eine solche Gleichsetzung bleibt immer zurück, auch wenn man sagt, die Substanz sei als Inhaber etwas Anderes, als das Gehabte.

Hiermit ist nun die Stelle erreicht, auf der auch Herbart den Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder der Inhärenz als das Grundproblem der Metaphysik aufnimmt, weil einerseits in diesem Begriff eine allgemeine Form der Erfahrung gedacht wird, die, wie oft wir irgend einen Bestandtheil der äußern Welt oder uns selbst auffassen, mit unleugbarer Objectivität gegeben wird, und andrerseits derselbe Begriff, da er seines inneren Widerspruchs wegen undenkbar ist, umgearbeitet werden muss. Der Gedankengang, den Herbart zur Lösung des Problems ausführt, ist, in möglichst wenigen Worten ausgedrückt, folgender.

320. Was zunächst den Widerspruch betrifft, so liegt er darin, dass die Hindeutung auf das Reale, welche zu jedem einzelnen der mehreren Merkmale gehört, insofern jedes ein Bestandtheil der Erscheinung ist, in der überhaupt zu allererst der Grund zu einer Setzung des Realen liegt, gleich sein soll mit der einen Hindeutung auf das Reale, die insofern vorhanden ist, als die sämmtlichen zur Erscheinung gehörigen Merkmale sich wie Ein Ding darstellen. Die logische Unmöglichkeit dieses Gedankens nöthigt aber nicht etwa zu seiner Verwerfung, sondern zur Annahme seines Gegentheils. Wir haben uns eingebildet, dass die vielen Merkmale in dem einen Realen, auf das sie hinweisen, ursprünglich als qualitative Bestimmtheiten enthalten seien oder dass dieses Wesen von vornherein und ursprünglich Substanz und seiner Natur nach eben das sei, was die Attribute sind. Dies ist falsch: kein wirkliches Ding, kein Reales ist an sich Substanz und es giebt gar keine Attribute als Correlate der Substanz.

321. Zweitens darf aber auch kein wirkliches Ding, insofern es Substanz sein, das heißt, als diejenige absolute Qualität gedacht werden soll, auf welche ein oder mehrere Attribute, Merkmale, Eigenschaften als Erscheinungen in ihrer Einheit sich beziehen, so gedacht werden, als ob es allein und an sich für das Dasein der

Erscheinung verantwortlich gemacht werden, oder, wie man fälschlich sagt, der Besitzer von Attributen sein könnte. Vielmehr ist eine nothwendige Folgerung, dass jedes der sogenannten inhärirenden Merkmale nicht bloss auf ein einziges, wie dies zuerst in dem Begriffe des Dinges gedacht wurde, sondern wenigstens auf zwei oder noch mehrere Reale hindeutet. Oder allgemein gesagt: die hauptsächlichste Correction des hier in Frage stehenden Begriffes besteht in der Erkenntniss, dass der Schein der Inhärenz allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen ist.

322. Drittens ist aber auch diese Erkenntniss noch durch einen Gedanken zu ergänzen, der sich aus dem Verhältnisse ergiebt, in welchem die reale Qualität, die zuerst als die einzige Substanz für die mehreren Merkmale gedacht wurde, zu den Letzteren steht. Diese Substanz kann nämlich auch nicht der einzige und hinreichende Grund davon sein, dass ein bestimmter Erscheinungscomplex auf sie bezogen wird; sie kann nicht allein das Dasein der Erscheinung verschulden. Dazu kann aber auch nicht die bloß numerische Vervielfachung der Realen genügen, worin die vorhin genannte rein logische Correction besteht. Sondern, damit diese Correction auch einen objectiven, das reale Verhältniss zwischen Substanz und Erscheinung betreffenden Werth bekommt, ist anzunehmen, dass die vorauszusetzenden mehreren anderen Realen zum Zustandekommen der Erscheinung als Ursachen mitwirken: was das eine Wesen allein, um Substanz zu werden, nicht leisten kann, das kann es leisten im Zusammen mit Mehreren. Mit anderen Worten: was man sich von vornherein als ein Verhältniss der Inhärenz gedacht hat, wie wenn ein Reales schon als solches oder an sich Substanz wäre und sich ohne Weiteres in Merkmalen oder Attributen zu erkennen gäbe, dies ist mit dem Gedanken zu vertauschen, dass, wie viele sinnliche Merkmale oder Bestandtheile eines einheitlichen und insofern ein gegebenes Ding genannten Erscheinungscomplexes es giebt, es mindestens auch ebenso viele, wenn nicht noch mehrere Ursachen geben muss, die im Zusammen mit der einen Substanz die Erscheinung

erwirken. Hieraus folgt, daſs die Substantialität oder der Grund, weshalb wir ein in Folge der Erfahrung angenommenes, reales Wesen mit dem Namen Substanz belegen, selbst erst denkbar wird durch die Herbeiziehung des Begriffes der Causalität: keine Substantialität ohne Causalität.

Die Lehre Herbarts aber von der Causalität oder von dem wirklichen Geschehen und noch anderen Arten des Geschehens, zu der wir nunmehr übergehen, ist folgende.

323. Die Bearbeitung des Begriffes der Inhärenz hat zu der Folgerung geführt, daſs jedes Merkmal eines in der Erfahrung gegebenen Dinges auf ein Zusammen der Substanz dieses Dinges mit anderen Wesen hinweist, die sich beim Zustandekommen des Merkmals als Ursachen betheiligen. Es fragt sich mithin, von welcher Art dieses Ursachverhältniſs sei oder wie und wodurch andere Wesen in einem mit ihnen im Zusammen befindlichen Wesen eine reale Folge hervorrufen und umgekehrt dieses eine Wesen für jene anderen der reale Grund werden könne, daſs sie im Zusammen mit ihm sich wie wirkende Ursachen verhalten. Oder anders ausgedrückt: wie kann zwischen den Wesen ein Thun und Leiden zu Stande kommen und worin besteht es?

324. Herbart hat, bevor er diese Frage in der Ontologie angreift, schon vorher ausführlich nachgewiesen, daſs keine der bis dahin von den Empirikern und den Metaphysikern hierüber gebrauchten Ansichten eine taugliche und haltbare Antwort auf diese Frage giebt, oder daſs die Begriffe, auf die man gewöhnlich die allgemeine Erfahrungsform der Veränderung bezieht, widersprechend sind. [1])

Er kann auch den von Kant versuchten Ausweg, den logischen Schwierigkeiten der Frage durch die Ablehnung der realen Bedeutung des Ursachverhältnisses und durch die Erklärung zu entgehen, der Causalitätsbegriff habe nur eine phänomenale Bedeutung und

1) Hierauf müſste schon in der Anmerkung (zu 239) hingewiesen werden.



Anwendung, nicht für zulässig halten. „Irgend Etwas vielmehr muss geschehen, was weder in Einem realen Wesen noch in der Vielheit derselben, so lange die Vielen vereinzelt sind, seinen Grund hat.“ Dies ist die Weisung, welche aus dem Problem der Inhärenz und der Veränderung, das heißt, aus der Thatsache erwächst, dass nicht bloß eine starre Welt unveränderlicher Dinge oder absoluter Qualitäten oder realer Wesen, sondern auch eine damit zusammenhängende Welt wechselnder Erscheinungen existirt.

Kein Metaphysiker hat von der ganzen Schwere der hierin liegenden Aufgabe sich mehr belastet gefühlt, als Herbart, und Keiner außer ihm hat einen so ernstlichen Versuch gemacht, sie in denkbarer Form zu lösen: dieser Versuch ist seine Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen. Es wäre die größte historische Ungerechtigkeit, die Bedeutung desselben zu verkennen, sowie andrerseits darin die Verpflichtung liegt, diese Theorie dem Nachdenken zu empfehlen und sie demnach mit hinreichender Ausführlichkeit, selbst auf die Gefahr einiger Wiederholungen, darzustellen.

Um aber den Leser zu orientiren, sind zunächst einige Vorbemerkungen nöthig, welche mögliche Misverständnisse oder unzulässige Voraussetzungen beseitigen sollen, die sich der richtigen Auffassung des Gegenstandes entgegenstellen könnten.

325. Bei der gegenwärtigen Frage, wie zu dem, was ist, Etwas, das geschieht, ein Ereigniss, welches eine Wirkung ist, hinzukomme oder wie, nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise, aus den Ursachen die Veränderung hervorgehe, handelt es sich nicht darum, an die Stelle eines in der Wahrnehmung, überhaupt in der Erfahrungswelt gegebenen Vorganges einen anderen, gleichfalls der Wahrnehmung zugänglichen Vorgang zu setzen, der mit dem ersten in einer zeitlichen Abfolge zusammenhängt. So geschieht es in allen Fällen, wo eine Bewegung auf eine andere Bewegung zurückgeführt, überhaupt ein sinnlicher Vorgang mit einem anderen sinnlichen Vorgange causaliter verknüpft wird. „Stehen wir vor einer Maschine, deren kunstreicher Theil verborgen ist, so suchen

wir das Geheimniſs ihrer Bewegungen in dem unzugänglichen Innern. Wird nun die Hülle weggenommen, so erblicken wir einen Mechanismus, der nach bekannten Bewegungsgesetzen begreiflich ist, und unsere Neugierde findet sich befriedigt. Denn die Ursachen sind nun entdeckt: ein Theil der Sinnenwelt enthielt den Schlüssel zu den Räthseln, die in einem anderen Theile der nämlichen Sinnenwelt lagen."[1])

326. Dies nun ist der Sinn der gestellten Aufgaben nicht. Alles, was in der Sinnenwelt von Bewegungen und formalen Umänderungen vor sich geht, ist nur ein scheinbares das heiſst, bloſs auf räumlichen oder zeitlichen Differenzen, auf einem Wechsel von Verhältnissen beruhendes Geschehen, das sich in dem Auge eines Zuschauers und gemäſs der Stellung desselben zuträgt und bei dem in Wahrheit und Wirklichkeit, wie weit es wahrgenommen und geschaut wird, nichts geschieht. Von diesem nur scheinbaren Geschehen, von dessen Grund und Bedeutung allerdings gleichfalls die Metaphysik an seiner Stelle zu sprechen hat, ist gänzlich verschieden das wirkliche Geschehen, das heiſst, ein Geschehen, welches dem Seienden, den realen Subjecten, den Dingen an sich, den Substanzen (oder wie man sonst sagen will), die im Zusammen gedacht werden sollen, als solchen zugehört und dessen Begriff sich vorläufig durch folgende Unterschiede feststellen läſst.

327. Unter dem wirklichen Geschehen wird das Hervortreten eines Ereignisses mit qualitativem Inhalte gedacht. Wir kennen hiervon in der Erfahrung nur einen einzigen Fall, der innerhalb unseres eigenen Bewuſstseins stattfindet, und zwar dann, wenn Empfindungen empfunden werden, die vorher nicht waren, oder wenn Vorstellungen mit bestimmtem Inhalte oder Begriffe oder Gefühle oder Willen zu Stande kommen und da sind. Hiervon ist jedoch an dieser Stelle abzusehen, indem ursprünglich die Frage nach dem wirklichen Geschehen nur aus dem Verhältnisse

1) Metaphysik, 2. Th., S. 161.

der Merkmale zu der Substanz entsprang, hiermit aber nicht zugleich entschieden ist, ob das gesuchte wirkliche Geschehen gerade auch in diesen Merkmalen, die allerdings meistens aus sinnlichen Empfindungen bestehen, auch seinen Inhalt haben muss.

328. Es ist also nöthig, dass von dem speciellen Umstande, dass wir ein wirkliches Geschehen nur in unsern eigenen Empfindungen und anderen geistigen Inhalten kennen, an dieser Stelle abstrahirt wird, um so mehr, als nicht bloß ein Ursachverhältniss zwischen uns und anderen Wesen, sondern ein solches auch, ganz unabhängig von uns, zwischen diesen anderen selbst angenommen wird. In Rücksicht auf diese nothwendige Generalisirung der Frage fällt dann auch der Begriff der Empfindung als Repräsentant des wirklichen Geschehens fort und es tritt an seine Stelle der allgemeinere Begriff des Zustandes eines realen Wesens. Mit diesem Ausdrucke wird eben angedeutet, dass es sich beim wirklichen Geschehen um ein Ereigniss handelt, welches dem Wesen als solchem zugehört, ihm als solchem widerfährt, ein Erlebniss in dessen eigener Natur und Wesenheit ist. Hieraus ergiebt sich die zweite Bestimmung für den Begriff des wirklichen Geschehens, dass dasselbe kein Geschehen zwischen, sondern ein Geschehen in den Wesen und, als solches, etwas schlechterdings von dem Wesen, zu dem es gehört, ganz Unabtrennbares und rein Innerliches ist.

329. Aus dem eben Gesagten ergiebt sich drittens, dass die Frage nach dem Ursprunge des wirklichen Geschehens ganz anders formulirt werden muss, als es in Betreff der Causalitätsverhältnisse in allen empirischen Fällen gewöhnlich geschieht. In empirischen Fällen, wo die Ursachen der Erscheinungen wiederum selbst als Erfahrungsthatsachen gelten, setzt man voraus, dass, wenn eine Veränderung in einem A eintritt, dann eine Veränderung in einem B vorhergegangen sei, so dass diese schon vorhanden gewesene Veränderung in B die Ursache der Veränderung in A, diese also die Wirkung von jener ist. Wenn sich der Aggregatzustand eines Körpers A ändert, so ist, meint man etwa,

eine Veränderung der Temperatur B vorhergegangen, und man beruhigt sich entweder dabei oder sucht für diese Veränderung in B wieder als Ursache eine andere Veränderung, etwa in C: es fällt aber Niemandem ein, eine Ursache zu suchen, die nicht selbst wiederum eine Wirkung ist. Streng genommen ändert sich in dieser Fassung auch dann nichts, wenn scheinbar die Erfahrungsgebiete überschritten werden und man etwa die Veränderung als erwirkt ansieht durch eine nur begrifflich zu denkende Ursache, etwa durch eine Kraft. In diesem Falle wird das Wirken, das heißt das Hervorbringen der Veränderung, zwar als zur Natur und zum Wesen der Kraft gehörig und schon daseiend vorausgesetzt. Allein ein derartiges Wirken ist doch offenbar auch ein Ereigniss, ein Geschehen, eine Veränderung, die erst dann eintritt, wenn ein Erfolg, eine Veränderung in einem Anderen stattfindet, und deshalb die Frage nach ihrer eigenen Verursachung hervorruft. In allen solchen Fällen handelt es sich demnach gar nicht um unsere Frage, insofern überall Geschehen, Veränderung, Ereigniss als schon vorhanden gesetzt und immer nur nach dem Abhängigkeitsverhältnisse eines Ereignisses von einem anderen Ereignisse gefragt wird, wieweit ein solches auf empirischem Wege sich nachweisen lässt.

330. Nicht also, allgemein gesagt, lautet die Frage jetzt: wie geht es zu, dass, wenn in A etwas geschieht, dann auch in B etwas geschieht; sondern sie lautet jetzt: wie kommt in irgend einem A, das als ein reales Wesen gedacht wird, oder in irgend einem B der Art ein wirkliches Ereigniss zu Stande, das heißt: wie geht ein Wesen über in einen qualitativen Zustand? Insofern jetzt dem hier erfragten Zustande nicht ein schon anderweitig vorhandener voraus gesetzt wird, weder in dem betreffenden einen Wesen, noch in irgend einem anderen außer ihm, so heißt nun das wirkliche Geschehen ein ursprüngliches, nicht aus einem schon anderweitig vorhandenen Geschehen abgeleitetes, sondern in dem betreffenden Wesen als erstes stattfindendes Ereigniss. Das Prädicat ursprünglich oder erstes soll hier keine Zeitbe-

20*

stimmung ausdrücken, als ob damit gemeint wäre, es müsse das wirkliche Geschehen, das hier in Frage steht, auch ein früheres sein, als das abgeleitete, was in gewissem Sinne ganz richtig wäre, sondern hier bezeichnet das Prädicat einen wesentlichen und zugleich logischen Unterschied in dem Sinne, dass es überhaupt kein abgeleitetes Geschehen gäbe, wenn es kein wirkliches als ein ursprüngliches und erstes gäbe, mit dem überhaupt das, was ist, übergeht in das, was geschieht.

331. Erinnert man sich nun daran, was Herbart vom Sein und vom Seienden lehrt und mit welchen logischen Schranken er namentlich den Begriff des Seins und eben hiermit auch das Was, die Qualität des Seienden und überhaupt die Welt der realen Wesen umgiebt (311): dann wird man unzweifelhaft die an dieser Stelle aufgehäuften Schwierigkeiten fühlen, die Derjenige zu überwinden hat, der innerhalb jener logischen Schranken und trotz derselben die Frage nach dem Zustandekommen des wirklichen Geschehens zu beantworten unternimmt. Wie der Sinn der absoluten Position oder des Seins gefasst und in Anwendung gebracht ist, daraus, scheint es, muss sogleich gefolgert werden, dass den realen Wesen eigentlich gar nichts begegnen oder widerfahren kann und jede Abänderung irgendwelcher Art, also das Geschehen überhaupt ihnen völlig fremd ist und bleibt: „Die realen Wesen, sagt Herbart selbst, jedes für sich und alle insgesammt sind, was sie sind, und daran ist nicht zu rühren und zu rücken. Weder kann ein Reales sich von selbst aufmachen, um das vom Sein verschiedene Geschehen hervorzubringen, wodurch es eben von sich abweichen würde, noch kann es sich äußern, wodurch es außer sich gesetzt wäre; noch kann es sich in der Erscheinung offenbaren, wodurch es vielmehr eine fremde Gestalt annehmen würde: im wirklichen Geschehen kann das Seiende weder von sich abweichen noch sich äußern noch erscheinen; dies Alles wäre nichts als Entfremdung seiner selbst von innen heraus. Und doch muss irgend Etwas geschehen, denn gar Vieles erscheint, und derselbe Schein,

welcher uns zwingt, anzunehmen, dass Etwas ist, eben dieser treibt uns noch weiter: er treibt vom Sein zum Geschehen."[1])

332. Das Mittel, welches nun Herbart gebraucht, um einen für das Denken fassbaren Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was geschieht, herzustellen, das heißt, die Vorstellung des Geschehens, für welche erst noch ein Inhalt gesucht wird, in Verbindung zu bringen mit dem Seienden, liegt in dem, was er eine zufällige Ansicht nennt. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet er solche Vorstellungen, die aus der Vergleichung oder überhaupt aus der Denkverknüpfung zweier Gegenstände entstehen, von denen zwar jeder, einzeln für sich betrachtet, einfach, einheitlich oder ungegliedert ist, die aber in der Vergleichung und Denkverknüpfung einander gegenüber durch die dadurch entspringende Vorstellung als nicht mehr einfach, sondern als zerlegbar und gegliedert vorstellbar werden. Herbart ist hierauf bei seiner Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge gekommen und hat darin ein besonders brauchbares und in vielen Wissenschaften angewandtes Mittel gefunden, aus bekannten Vorstellungen durch eine formaliter neue, aber den Inhalt der einzelnen selbst nicht abändernde Auffassung derselben Folgerungen zu ziehen, die sonst nicht möglich wären. So etwas geschieht z. B. bei der Zerlegung und Umformung von Zahlengrößen, bei der gegenseitigen Beziehung diverser Richtungen auf einander, bei der Vergleichung der an sich einfachen Töne oder anderer Empfindungen unter einander u. s. w. Analog solchen Fällen, meint Herbart, können nun auch reale Wesen, von denen jedes, für sich gedacht, absolut einfach ist, in einer Denkform aufgefasst werden, nach der sie, wenn man ihre Qualitäten kennen und mit einander vergleichen würde, sich dann so darstellten, als ob sie zum Theil identisch, zum Theil entgegengesetzt wären.

333. Wird dieser Gedanke in Betreff der realen Wesen in Zeichen ausgedrückt, so kann man sagen: das Wesen A, verglichen

---

1) Metaphysik, 2. Th., S. 163.

seiner Qualität nach mit dem Wesen B, läſst sich so denken, wie wenn $A = \alpha + \beta + \gamma$, und $B = \alpha + \beta - \gamma$ wäre. Hiermit soll angedeutet sein, daſs die an sich einfachen Wesen im Denken sich in fingirte Theile des Gleichen und des Entgegengesetzten zerlegen lassen. Die dadurch von A gewonnene Ansicht ist für A selbst zufällig, wie in jedem anderen Falle für das dabei betreffende Wesen selbst. Allein sie ist andrerseits nothwendig für das Denken, wenn es einen Uebergang aus dem, was ist, zu dem, was geschieht, vermitteln will.

334. Diese Vermittelung beginnt nun aber, sobald das aus dem Problem der Inhärenz gewonnene Resultat erfüllt wird, welches verlangt, daſs solchen Wesen, auf die irgendein Theil der Erscheinung zu beziehen ist, im Zusammen gedacht werden müssen, in welchem sie sich wie Ursachen verhalten können. Gesetzt also, jene beiden Wesen, von denen vorhin beispielsweise die zufälligen Ansichten ausgedrückt sind, werden im Zusammen gedacht, und gleichzeitig wird berücksichtigt, daſs zwischen ihnen nicht etwa ein bloß formaler, sondern ein durch ihre realen Qualitäten gebotener Gegensatz stattfindet, so kann ein solches Zusammen zweier im Gegensatze zu einander stehenden Wesen nicht ohne Erfolg bleiben, zu dem dann keinerlei Grund wäre, wenn entweder das Zusammen nicht stattfände oder wenn die vorausgesetzten Wesen entweder mit einander identisch oder unter einander gänzlich verschieden wären[1]), weil in diesem Falle keine Vermittelung denkbar würde. Welcher Erfolg aber muſs eintreten?

335. Das Wesen A trifft im Zusammen mit B etwas ihm selbst Gleiches, aber auch Entgegengesetztes an, und ebenso das Wesen B etwas ihm selbst Gleiches und Entgegengesetztes in A. Wären nun das Gleiche und das Entgegengesetzte wirkliche Theile

1) Den letzten Zusatz macht nicht Herbart, sondern der Verf., ohne dadurch etwas Fremdes in Herbarts Gedankenfolge hineinzubringen, die unbedingt voraussetzt, daſs die Wesen, von denen er spricht, zu einerlei Genus gehören, also gleichartig sind.



des einen und des anderen Wesens, die sich als solche trennen oder getrennt denken ließen, oder wäre der Gegensatz zwischen Beiden nur formal, so geschähe im ersten Falle nichts, und im zweiten Falle müßte das Entgegengesetzte, wie es bei jedem formalen Gegensatze eintritt, sich gegenseitig aufheben. Nun sind aber die fingirten, d. h. nur durch die Vergleichung denkbar gewordenen Theile in Wirklichkeit nicht Theile, sondern das in den beiden Wesen als das Gleiche Gedachte ist auch dasselbe, was das Entgegengesetzte ist, und das in ihnen als das Entgegengesetzte Gedachte ist dasselbe, was in ihnen das Gleiche ist. Mithin findet zwischen den Wesen eine wirkliche, reale Opposition statt, die als solche nur den Erfolg haben kann, daß sie für jedes der Wesen ein Grund der Störung seiner Natur oder Qualität durch das andere ist, mit dem es sich im Zusammen befindet. Wie nothwendig aber diese Folgerung auch ist, so tritt ihr doch sogleich auch der von der Natur derselben Wesen gebotene Gedanke zur Seite, daß eine solche Störung, die des wirklichen Gegensatzes wegen zwar erfolgen sollte, doch wegen der absoluten Qualität derselben, die schlechterdings keinerlei Abänderung fähig ist, nicht erfolgen kann, vielmehr von jedem der Wesen durch ein Verhalten oder einen Zustand, der Widerstand ist, zurückgewiesen wird. Oder kurz: das bei der gemachten Voraussetzung nothwendig zu folgernde Geschehen besteht darin, daß eine gegenseitige Abänderung der absoluten Qualität eines Wesens im Zusammen mit einem andern ihm entgegengesetzten Wesen eintreten, und daß jedes sie zwar von dem andern erleiden sollte, sich aber doch jedes dagegen erhält als das, was es ist. „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt.“ [1])

Dies ist Herbarts Deduction der Lehre vom wirklichen Geschehen oder von der wahren Causalität.

336. Die Gränzen der Einleitung in die theoretische Philo-

---

1) Metaph. 2. Th., S. 171.

sophie würden zu sehr überschritten werden, wollten wir die weitere Ausbildung der Theorie Herbarts von dem wirklichen Geschehen noch mit gleicher Ausführlichkeit verfolgen, die den Grundgedanken derselben gewidmet worden ist. Nur kurz ist zu erwähnen, dass aus dieser Theorie drei Aeste entspringen, von denen der eine in die Lehre vón der Materie, überhaupt von dem scheinbaren Geschehen, das sich in dem Wechsel der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Wahrnehmungsdinge darstellt, der andere in die Naturphilosophie, der dritte in die Lehre von dem abgeleiteten Geschehen in dem Innern der Wesen, insbesondere der Seele, also in die Psychologie führt.

337. Auf dem ersten Wege erweitert sich die Theorie zu den Sätzen, in denen der Gedanke des Zusammen der realen Wesen zur Construction eines intelligibelen Raumes benutzt wird und diejenigen Gründe angegeben werden, weshalb sich die realen Wesen in diesem Raum ihre Lage theils nach der Abhängigkeit der letzteren von dem inneren Geschehen, theils nach der Abhängigkeit des inneren Geschehens von der Lage gegenseitig bestimmen. Hierin liegen die objectiven Gründe, weshalb uns die an sich unräumlichen und unzeitlichen Realen in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, in den Erscheinungen der Ausdehnung und Gestaltung, der Anziehung und Abstoßung, der Bewegung und Ruhe u. s. w., nach einer jeder Willkür entzogenen Weise sich darstellen, also die Gründe des objectiven scheinbaren Geschehens.

338. Auf dem zweiten Wege, der sich an den ersten direct anschließt, erfährt die Theorie eine Erweiterung, wodurch sie, nach Herbarts Ansicht, geeignet wird, auch die erfahrungsmäßig gegebenen Unterschiedlichkeiten der Materie nach ihrem sogenannten physikalischen, chemischen, physiologischen Verhalten aus den metaphysischen Relationen der Wesen zu einander abzuleiten. Die Erweiterung besteht namentlich in der genaueren Exposition der Verwandtschaften und Gegensätze der Realen und in dem Nachweise, dass mehrere im Zusammen befindliche Wesen in ein solches Verhältniss kommen können, dass die für je zwei statt-

findende Selbsterhaltung auch eine Bedeutung für die Selbsterhaltungen der benachbarten Wesen bekommen und hierdurch der Schein entsteht, als ob ein Wesen im Stande wäre, in die Ferne zu wirken.

339. Auf dem dritten Wege führt die Theorie des Geschehens in denjenigen Theil der Metaphysik, der es mit dem zweiten Bestandtheile, der in dem Begriffe der Erscheinung liegt, zu thun hat, nämlich mit der Untersuchung des Wesens, dem sowohl die sogenannte äußere Erscheinung, als auch seine eigene Erscheinung erscheint, das heißt mit der Untersuchung der allgemeinen Form der inneren Erfahrung oder des Ich. Schon oben ist erwähnt (300), dass diese Untersuchung historisch von Fichte's Idealismus ausgegangen ist und deshalb auch schon früher zu den Grundlehren der Herbartschen Psychologie hingeführt hatte, ehe sich dieselben später auch als Consequenzen der ontologischen Lehren der Metaphysik herausstellten. Das Stück, welches von diesen Lehren hierher gehört, ist die Erweiterung des ursprünglichen wirklichen Geschehens zu demjenigen Geschehen, welches Herbart, wie vorhin schon gesagt, das abgeleitete nennt, insofern es in den Folgen besteht, die aus den Selbsterhaltungen oder primitiven Zuständen theils identischer, theils disparater, theils contrairer Art eines und desselben einfachen, realen Wesens entspringen. Die Lehre vom Dinge mit mehreren Merkmalen gilt auch von dem Ich und führt in Bezug auf die durch diesen Begriff zu denkende einheitliche Complexion zu denselben ontologischen Resultaten.[1]) Insofern hierbei zugleich der Lehrsatz zur Geltung kommt, dass die bis dahin auf Substanzen außer uns bezogenen sinnlichen Merkmale, also vorzugsweise die Sinnesempfindungen, in Wirklichkeit nur Zustände, das heißt Selbsterhaltungen der dem Ich, überhaupt dem ganzen Bewusstseinsinhalte zu Grunde liegenden Substanz oder der Seele sind, so kann Herbart in diesem Sinne mit Recht sagen, dass die Seele die erste Substanz

---

1) Metaphysik, 2. Th., S. 363 u. f.

sei, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt: „sie ist nämlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Complexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten." [1]) Wird nun in Betreff der Selbsterhaltungen der Seele, die Herbart zunächst gleich setzt den einfachen Empfindungen, durch die wir also zum ersten Mal genau das kennen lernen, was der Inhalt eines wirklichen Geschehens ist, Dasselbe angewandt, was in Betreff der mehreren im Zusammen befindlichen conträren Wesen gelehrt ist, so ergiebt sich, daſs die in einem und demselben einfachen realen Seelenwesen zusammen befindlichen Selbsterhaltungen sich gleichfalls in causale Folgen versetzen, deren Gesammtheit jenes abgeleitete innere Geschehen ist. Die Lehre von diesem abgeleiteten Geschehen bildet die Grundlage der Herbartschen Psychologie, worüber hier um so weniger noch Etwas hinzugefügt zu werden braucht, als sie der bekannteste Theil der Herbartschen Philosophie ist.

340. Dagegen ist es unerläſslich, daſs der Leser im Rückblick auf das über Herbarts Causalitätslehre Mitgetheilte noch diejenigen Sätze kennen lernt, in denen Herbart selbst die von Anderen über die Causalität ausgesprochenen Lehren sämmtlich als falsch zurückweist und dadurch zugleich die Eigenthümlichkeit seiner eigenen Lehre scharf charakterisirt. Der § 237 der Metaphysik lautet folgendermaßen:

„Gemäß dem wahren Causalbegriffe, den wir jetzt kennen gelernt haben, sind nun die Ursachen weder transient, noch immanent, weder transcendentale Freiheiten noch Regeln der Zeitfolge; sie liegen ebenso wenig in besonderen Vermögen, als in Tendenzen oder Kräften; man kann auch ebenso wenig anstatt ihrer ein absolutes Werden, ein Schicksal substituiren.

---

1) Diese Sätze kommen nur in Herbarts Einleitung in d. Ph. S. 267, nicht in der Metaphysik und auch nicht in den psychologischen Schriften vor.

Die Ursachen sind nicht transient. Denn die Wesen A und B, welche sich gegen einander selbsterhalten, geben und nehmen einander Nichts; jedes bleibt, was es ist.

Die Ursachen sind nicht immanent. Denn jedes ist die Ursache der Selbsterhaltung des Anderen.

Die Ursachen sind keine transcendentalen Freiheiten. Denn die Selbsterhaltungen erfolgen unausbleiblich aus dem Gegensatze der Qualitäten, wenn die Wesen zusammen sind. Sie können aber auch nicht zusammen sein, denn ursprünglich ist jedes selbstständig und ohne Beziehung auf das andere.

Die Ursachen sind keine Regeln der Zeitfolge. Denn gesetzt, die Wesen seien zusammen: so ist hiermit ohne den mindesten Zeitverlauf auch Störung und Selbsterhaltung gesetzt.

Die Ursachen liegen nicht in besonderen Vermögen. Denn die Causalität entspringt unmittelbar aus dem Gegensatze, welcher zwischen den Wesen, aber in keinem einzeln genommen, liegt. Und dadurch wird die Causalität, unter Voraussetzung des Zusammen, sogleich nothwendig, und nicht bloß möglich.

Die Ursachen liegen nicht in Tendenzen oder Trieben. Denn keine Qualität eines realen Wesens ist mangelhaft, bedürftig und in irgend einem Uebergange begriffen.

Die Ursachen liegen nicht in besonderen Kräften. Sondern die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit anderen von entgegengesetzter Qualität zusammen sind.

Es giebt nicht anstatt der Ursachen ein absolutes Werden. Denn an sich ist jedes Wesen bloß sich selbst gleich; und die doppelte Negation in der Selbsterhaltung bekommt nicht eher eine Bedeutung, als bis die einfache Negation des Gegensatzes zweier Wesen vorausgesetzt wird.[1])

---

1) Die erste Negation liegt in dem Gegensatze, der in der zufälligen Ansicht symbolisch ausgedrückt wird; die zweite Negation kommt her von dem Begriffe der absoluten Qualität, der die erste Negation wieder verneinen läßt.



Es giebt kein Schicksal. Sollte es ein solches geben, so müsste man es in dem zufälligen Umstande suchen, dass die Wesen zusammen sind. Aber dies Zusammen ist nichts Reales; es ist eine formale Bestimmung der Zweiheit, die in keinem Einzelnen liegt."

Fünfzehntes Kapitel.

Beurtheilung des Herbartischen Realismus.

341. Die mitgetheilten ontologischen Begriffe und Sätze bilden das Fundament der theoretischen Philosophie Herbarts, von der seine praktische Philosophie völlig unabhängig ist. Im Folgenden sollen nun diejenigen Abweichungen angegeben werden, zu denen der Verfasser dieser Schrift bei dem Studium der Metaphysik allmälig hingeführt ist, und durch die er genöthigt wurde, auf ein völliges Zusammenstimmen mit Herbarts Philosophie Verzicht zu leisten, ohne dass er jedoch den metaphysischen Realismus überhaupt verlassen hätte, den er vielmehr nach wie vor allen anderen Richtungen der Philosophie vorzieht. Außerdem will er zugleich eine Andeutung davon geben, welche Erweiterungen er in Herbarts Metaphysik für nöthig hält. Der Verfasser empfiehlt deshalb das Nachfolgende, welches sich der Reihe nach dem im vorigen Kapitel Gesagten anschließt, besonders solchen Lesern, die zu einem tieferen Studium der Herbartischen Metaphysik geneigt sind.[1])

342. Was zunächst den Begriff des Seins oder der absoluten Setzung betrifft, so darf Niemand den Unterschied verkennen, der darin zum Bewusstsein kommt, wenn das, was gedacht wird,

1) Meine Abweichungen von Herbart sind zuerst ausgesprochen in der Schrift: Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik, kritisch beleuchtet. Braunschweig 1840.



auf ein Anderes hinweist, ohne welches der Inhalt des Ersteren nicht gedacht werden kann, oder aber wenn das, was gedacht wird, das Denken nicht von sich weg zu einem Anderen überzugehen nöthigt; kurz: der Unterschied zwischen dem nur beziehungsweise und dem beziehungslos Denkbaren ist eine Grundthatsache des Denkens selbst. In diesem Sinne muss man sowohl Kant, als auch Herbart Recht geben. Während aber Kant diesen Sinn in Betreff dessen, was bei dem Worte Ding an sich oder Substanz, oder Reales oder Wesen u. s. w. als Inhalt eines beziehungslos Denkbaren, welches den nur beziehungsweise zu denkenden Erfahrungsinhalten zu Grunde zu legen ist, gedacht werden soll, nicht weiter verfolgt, stellt Herbart über diesen Inhalt eine Anzahl logischer Prädicate auf, durch welche seine über Kant hinausgehende Absicht, den zwischen den Realen und der gegebenen Erfahrungswelt objectiv bestehenden Zusammenhang nachzuweisen, unmöglich gemacht wird, wenn durch diese Prädicate allein die Qualität des Realen soll definirt sein. Nach meinem Dafürhalten kann aber die absolute Position nur bedeuten, dass die aus der sinnlichen Wahrnehmungswelt stammenden Vorstellungen von dem Begriffe der Qualität des Realen sollen fern gehalten werden. Dies heißt nicht, dass diese Qualität ein durchaus im unwandelbaren status quo ihres Daseins von Ewigkeit Beharrendes sei und bis in Ewigkeit bleibe, also nur das logische Subject sei, welches bloß deshalb gedacht werde, weil nun einmal kein Geschehen und kein Ereigniss als solches für sich existiren, sondern nur in einer Beziehung auf Etwas, das ist, stattfinden könne. Durch die Prädicate der Positivität, der Einfachheit und Quantitätslosigkeit darf das Seiende nicht in solcher Weise isolirt und in sich selbst nicht so entleert werden, dass dem Denken nichts weiter übrig bleibt, als zu sagen, dass jedes Wesen schlechthin unverändert sich als das, was es ist, erhalte und immer nur das bleibe, was es von Ewigkeit her war. Nach meiner Ansicht besteht vielmehr die Identität, also auch die Unveränderlichkeit eines realen Wesens darin,

dass es anderen gegenüber nur innerhalb der Gränze seiner eigenen Natur wirken und leiden und auch nur innerhalb dieser Gränze sich selbst in sich entwickeln und fortbilden kann. Dies hängt mit dem Folgenden zusammen.

343. Herbart sagt nämlich mit Kant, dass die Dinge an sich oder die realen Wesen unbekannt sind. Dieser Ausspruch ist unbestimmt und hat andrerseits zu seiner Voraussetzung einen Widersinn: er bedarf also einer Ergänzung und einer Correction.

Der Widersinn besteht darin, dass man durch den Ausspruch, die realen Wesen seien unbekannt, gewissermaßen ein Bedauern darüber ausdrückt, dass man die Bekanntschaft mit ihnen entbehren müsse, und unter dieser Bekanntschaft doch etwas meint, was an sich ganz unmöglich ist.

Im gewöhnlichen Leben glaubt man die äußeren Erfahrungsdinge deshalb zu kennen, weil man ihre Natur ohne Weiteres mit den sinnlichen Eigenschaften identificirt, und also überhaupt die Wahrnehmung und Anschauung als das zuverlässige Mittel ansieht, sich sowohl vom Dasein, wie auch von der Beschaffenheit der Dinge unmittelbar eine Kenntniss zu verschaffen. Jetzt weiss aber schon der philosophisch gebildete Empiriker, dass diese Meinung falsch ist. Was für ein anderes Mittel kann nun aber der Philosoph haben wollen, sich solche Kenntniss zu verschaffen? Ich behaupte, dass er eine solche Kenntniss von Dingen an sich überhaupt gar nicht verlangen muss, weil sie an sich unmöglich ist. Sie ist nämlich unmöglich deshalb, weil, welchen Vorgang man auch als Mittel aussinnen möchte, ob eine intellectuelle Anschauung oder eine Operation des Verstandes oder der Vernunft, derselbe doch in keinem Falle, da er immer ein Vorgang in dem Schauenden oder Denkenden bleibt, mit demjenigen außer ihm befindlichen Realen, dessen Bekanntschaft gesucht wird, identisch werden kann: eine solche Identität zwischen dem Anschauen, dem Denken und dem Realen giebt es nicht.

344. Die Unbestimmtheit jenes Satzes andererseits, die einer Ergänzung bedarf, besteht darin, dass derselbe sich auf eine

Voraussetzung bezieht, die zurückgenommen werden muss. Diese Voraussetzung liegt darin, man könne ein reales Wesen an sich denken und dann nach seiner Beschaffenheit fragen. Dieses An sich bedeutet aber nichts Anderes, als dass ein Wesen ganz und gar aus dem Zusammenhange mit der Welt herausgenommen und eben hierdurch in eine gänzliche Unbestimmbarkeit versetzt wird. Wer sich auf eine solche Art, ein Wesen zu denken, einlässt, der verliert sich ebenso ins Leere, wie derjenige, der über das Sein an sich philosophirt, ohne es auf eine Qualität zu beziehen. Man darf gar nicht fragen, was ein reales Wesen sei, welches in der Welt ganz isolirt und ohne allen Verkehr mit irgend einem anderen wäre: eine solche Frage betrifft etwas ganz Imaginäres.

345. Andrerseits muss man aber auch unterscheiden, ob selbst bei richtiger Fragestellung von einer Kenntniss der Wesen außer uns oder von der Kenntniss unseres eigenen Wesens die Rede sein soll.

Im erstern Falle wird immer nur nach der Natur solcher Wesen gefragt, die in derartigen Bezügen zu einander und zu uns stehen, dass auch das Denken berechtigt wird, in solchen Bezügen die Gründe zu erblicken, dass wir diese Wesen nach den Erscheinungen sowohl von einander, als auch von uns mit aller Bestimmtheit unterscheiden und sie als dieselben an ihrem Wirken und Leiden, das heißt, an den constanten Inhalten und Formen der Erscheinungen, wieder erkennen können. In diesem Falle würde uns sogar eine Erkenntniss der Wesen an sich, selbst wenn sie möglich wäre, doch zu weiter nichts helfen, da wir immer wieder auf die Art und Weise ihrer Betheiligung an den Erscheinungen vermittelst ihres Wirkens nach bestimmten Bezügen zurückkommen müssten.

Im anderen Falle dagegen, wo die gesuchte Erkenntniss sich auf unser eigenes Wesen, auf die Seele bezieht, der die Gesammtheit aller einheitlich im Bewusstsein verknüpften Erscheinungen zugehört, verhält es sich anders. Hier liegt eine innere Fort-

bildung mit solcher empirischen Gewissheit vor, dass auch die Betheiligung der Natur der Seele an ihrer eigenen zeitlichen Erscheinungsweise weder in Betreff der ersten Anfänge dieser Bildung noch in Betreff der nachfolgenden Inhalte und Formen bezweifelt werden kann. Meine Ansicht ist, dass sich hier mit Recht behaupten läßt, in den Thatsachen des Bewusstseins sei auch das Mittel einer wenigstens partiell adäquaten Erkenntniss der Natur der Seele gegeben.[1])

346. Was nun zweitens Herbarts Behandlung des in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen liegenden Problems betrifft, so habe ich hierüber in meiner vorhin erwähnten kritischen Schrift über die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik schon genau und ausführlich meine abweichende Auffassung dargestellt, und kann Jeden, der Näheres hierüber zu wissen wünscht, auf diese Schrift verweisen. Ohne dort Gesagtes zu wiederholen, soll hier nur Folgendes, was allgemein verständlich ist, hinzugefügt werden, um die Art und Weise anzugeben, warum und in welchem Sinne auch an dieser Stelle eine Abweichung von Herbarts Metaphysik nöthig ist.

347. Schon oben ist gesagt, dass Herbarts Lehre von den Widersprüchen in den Begriffen der allgemeinen Formen der Erfahrung unverwerflich seien. Diese Widersprüche sind nicht einmal von ihm zuerst, sondern häufig genug auch von Anderen schon früher erkannt, und in der That hat nur in ihnen der erste und wesentlichste Anlass gelegen und liegt auch noch jetzt für Jeden darin, der eben mit Metaphysik sich zu beschäftigen anfängt, warum das Denken nicht bei der gewöhnlichen Auffassung der Welt und auch nicht bei dem wissenschaftlichen Empirismus allein stehen

1) Die Unvermeidlichkeit dieses Gedankens hat auch Herbart, obgleich in einem etwas anderen Sinne, selbst anerkannt, indem er sagt: „Die Seele kennen wir in ihren inneren Zuständen unmittelbar durchs Bewusstsein, welches gar nichts anderes ist, als das Vorstellen selbst in seinen mannigfaltigen gegenseitigen Verhältnissen, während wir dagegen auf die inneren Thätigkeiten anderer Wesen bloß durch entfernte Andeutungen der Erfahrung hingewiesen werden.“ Einl. i. d. Ph. S. 357.



bleiben kann. Noch mehr: es ist sogar richtig, daſs Herbart in seiner Psychologie nach meinem Dafürhalten unwiderleglich nachweist, nicht bloß, daſs solche Begriffe nothwendige d. h. psychisch allgemein unvermeidliche, sondern auch nothwendig falsche Vorstellungsgebilde sein müssen. Allein etwas ganz Anderes ist es, wenn gefragt wird, ob es denn unerläſslich sei, jene Begriffe in ihrer rohen psychischen Gestalt aufzugreifen, und sie als solche zu Ausgangspunkten, das heißt, zu Erkenntniſsprincipien der Metaphysik zu machen. Dies hat aber Herbart gethan. Er hat den gewöhnlichen, allgemein menschlichen Empirismus als solchen zur Basis derjenigen Untersuchungen angenommen, durch welche, wie er meinte, erst vorher ein strenger Realismus ausgebildet werden müsse, bevor diejenigen Ergänzungen und Modificationen desselben eintreten könnten, die aus der Widerlegung des Fichte'schen Idealismus und aus den damit verbundenen Correctionen der gemeinen Ansicht von der Außenwelt sich ergeben. Dies halte ich nun nicht für zulässig, sondern meine, daſs dadurch ein Gemisch entsteht, und auch bei Herbart entstanden ist, zwischen solchen Gedanken, die noch nicht erwiesen sind, und anderen, die doch bei einiger Sachkenntniſs desselben Gedankens sich als schon erwiesen darbieten. Um dies zu vermeiden, muſs die Analyse jener alltäglichen Begriffe gleich von vornherein diejenigen Abänderungen berücksichtigen, welche dieselben schon durch anderweitige Kenntniſs, namentlich durch die der Naturwissenschaft erhalten haben. Geschieht dies aber, dann kommt man auf einen Weg, auf dem man einsieht, daſs die gemeinen Erfahrungsbegriffe, auch ohne daſs man Widersprüche in ihnen nachzuweisen braucht, keine Giltigkeit haben, und auf dem man dann gar nicht mehr weder auf Widersprüche in ihnen noch auf die Vorstellungen der Inhärenz, des Inesse, des Attributs, der Identität der Attribute mit der Essenz u. s. w. stößt. Hierdurch kürzt sich zugleich die Ontologie der Metaphysik wesentlich ab und ihre Behandlung entspricht mehr dem wissenschaftlich gebildeten Bewuſstsein, welches keinen Anlaſs

mehr zu derjenigen Auffassung dieser Begriffe hat, welche nur der Ausdruck eines ununterrichteten psychischen Herganges ist.

348. Um dies zu zeigen, soll nun der Begriff des Dinges und der damit verbundene Begriff der Inhärenz der Merkmale oder der Eigenschaften als ein Beispiel benutzt werden. Bei einigen Kenntnissen und bei leidlichem Nachdenken wird Niemand ein Haus für ein als Haus bestehendes, einzelnes, selbstständiges Ding halten, sondern Jeder sagt sich, daß hier eine Summe vieler zusammenhängender Dinge ein Haus genannt wird. Psychisch ist es allerdings unvermeidlich, diese zusammenhängende Summe so vorzustellen, als ob sie etwas Einzelnes und Eigenes und für sich bestehendes Selbstständiges wäre. Wer nun diese psychische Nothwendigkeit, die aber leicht logisch zu corrigiren ist, als solche festhalten wollte, der könnte über das Haus, wie über ein selbstständiges Subject vielerlei Eigenschaften aussagen, und dann auch nachweisen, daß die Einheit dieses Subjectes sich mit der Vielheit der Prädicate nicht vertrüge, der Begriff des Hauses also, insofern er unter den Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen gebracht ist, voll von Widersprüchen sei. Dasselbe würde aber auch in jedem andern Falle eintreten, auf was man auch den Begriff des Dinges in der sinnlichen Wahrnehmungswelt beziehen möchte, auf ein Stückchen Eisen oder Gold, auf Luft oder Wasser, auf das Element Sauerstoff oder Stickstoff u. s. w. Wie lange man irgend Etwas dieser Art für ein Ding hält, das als ein einheitliches Etwas selbstständig für sich besteht und als solches sich in einer Summe von Eigenschaften darstellt, die ihm selbst zugehören oder ihm inhäriren: eben so lange müssen sich in solcher Vorstellung Widersprüche nachweisen lassen, weil sie selbst durchaus falsch ist. Diese Widersprüche verschwinden sogleich, wenn jene Merkmale gar nicht mehr als Eigenschaften eines für sich bestehenden Dinges gedacht, sondern für das gehalten werden, was sie sind, nämlich für Empfindungen und Vorstellungen in uns selbst, nicht aber für etwas außer uns Vorhandenes, welches ein für sich bestehendes Wesen ausdrücke. Da Herbart aber das

Ding der sinnlichen Wahrnehmungswelt in solcher schon corrigirten Weise nicht auffasste, so musste er nicht bloß Widersprüche darin finden, sondern auch ganz besondere dialectische Mittel anwenden, dieselben zu beseitigen, und konnte nur erst nach vielen Umwegen diejenigen Wahrheiten finden, die er auf dem richtigeren Wege hätte leichter haben können. Solche Sätze, wie dass jedes Merkmal oder jede Eigenschaft eines Dinges das Zeichen eines Zusammen der Substanz mit anderen Wesen, dass in diesem Zusammen jedes Wesen eine Mitursache, dass also keine Substantialität ohne Causalität zu denken sei u. s. w., sind zum Theil, meistens nur etwas anders ausgedrückt, allgemein bekannt und ohne Metaphysik verständlich, und müssen andrerseits doch auch in dieser noch correcter ausgedrückt werden. Dies wird aber nur dann möglich, wenn man den Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen nach der sinnlichen Auffassungsweise von vornherein verwirft, und in dem Dasein der sogenannten Eigenschaften der Dinge ein direct zu dem Problem der Causalität gehöriges Stück erblickt, das heißt, ein Stück theils der allgemeinen Frage, wie überhaupt das Reich des Seienden mit dem Geschehen zusammenhänge, theils der besonderen Frage, wie der specielle Fall dieses Zusammenhanges in Betreff der unseren Bewusstseinsinhalten zu Grunde liegenden Seele und des außer ihr Seienden zu denken sei.

349. Was drittens Herbarts Versuch betrifft, das allgemeine Problem der Causalität durch seine Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der Realen zu lösen, so soll zu dem, was auch hierüber in der oben genannten Schrift des Verfassers schon gesagt ist, nur noch der Nachweis eines Fehlers hinzugefügt werden, der, soviel ihm bekannt, bis jetzt von Niemandem bemerkt ist. Dies geschieht aber wiederum nur aus rein speculativem Interesse, welches gerade für das Hauptproblem aller theoretischen Philosophie, welches unzweifelhaft in der Causalitätsfrage liegt, nicht stark genug angeregt werden kann. Derartige Untersuchungen, wie sie über die Causalität früher und in neuerer

Zeit namentlich von Kant, Herbart und Lotze geführt sind, haben jetzt allerdings, wie es scheint, nur wenige Freunde, verdienen aber gerade deshalb in der Einleitung in die Philosophie berücksichtigt zu werden, damit, wo möglich, der Faden derselben nicht allmälig ganz abreißt.

350. Herbart will, wie schon oben ausdrücklich erwähnt ist, ein erstes wirkliches Geschehen, das im Innern der Wesen vorkommt, ableiten, das heißt, eine Denkform oder einen Zusammenhang von Prämissen und Folgerungen aufstellen, durch den es uns begreiflich wird, wie ein Ereigniss, das noch nicht war, in der Welt der Realen zu Stande kommt.

Als eine wesentliche Prämisse der Art weist er den Gedanken nach, dass ein solches Geschehen in keinem einzelnen Wesen und durch kein einzelnes Wesen allein auftreten kann, sondern es müssen mindestens zwei Wesen sich dabei betheiligen und diese zwei Wesen müssen im Zusammen sein. Dieses letztere Wort drückt also zuerst auch nur den Gedanken aus, durch welchen der im Begriff des Dinges ohne diesen Gedanken liegende Widerspruch soll beseitigt werden, das heißt, zuerst liegt in dem Zusammen noch keinerlei Raumbestimmung. Eine solche tritt aber sogleich hinzu, weil die für das metaphysische Denken unentbehrliche Folgerung auch einen objectiven, das heißt, für das Wirkliche giltigen Erkenntnisswerth hat: was im Zusammen gedacht werden muss, das muss auch im Zusammen sich befinden, und dies heißt nun nichts Anderes, als dass da, wo das Wesen A ist, auch das Wesen B ist. Das Wort zusammen bedeutet jetzt soviel, wie Gleichortigkeit zweier oder mehrerer Wesen. Die Annahme, zwei Wesen befinden sich an einem und demselben Orte, hat so lange nichts Bedenkliches, als wie lange noch keinerlei Grund nachgewiesen ist und stattfindet, weshalb ein Wesen einem anderen Wesen seinen Ort anweist oder weshalb überhaupt die Dinge gegenseitig ihren Platz bestimmen. Aber auch zu dieser zweiten Bedeutung des Wortes zusammen kommt, allerdings wörtlich erst später, sachlich doch auch schon hier noch

die dritte Bedeutung, nach welcher das Zusammensein zweier Wesen ein Ineinander beider, oder, wie Herbart selbst es nennt, die Durchdringlichkeit beider ist.

Auf diese letzte Bedeutung des Zusammen kommt nun Alles an und insbesondere kommt es darauf an, dass der Sinn des Wortes Durchdringlichkeit genau bestimmt wird.

351. Man erkennt nämlich leicht, dass die Durchdringlichkeit nunmehr die unentbehrliche und entscheidende Prämisse wird, damit auch die anderen Prämissen, nämlich dass die Wesen im Zusammen sind, und zweitens, dass zwischen ihnen ein Gegensatz bestehe, selbst logisch wirken können. Wären auch zwei Wesen in einerlei Ort, also räumlich zusammen, so brauchte doch nichts zu geschehen (und es würde auch nichts geschehen, wenn sie etwa identisch oder ganz disparat wären). Es würde aber auch nichts geschehen für den Fall, dass sie zwar in einerlei Ort und auch im Gegensatz, aber doch nicht für einander durchdringlich wären. Schon die eben von mir als nothwendig vollzogene Reihenfolge der Prämissen verräth, dass namentlich der Sinn des Wortes Durchdringlichkeit noch genauer zu erwägen ist.

352. Fragt man, ob das Wort durchdringlich gleichbedeutend sei mit dem Worte zusammen, so kann darauf mit Ja oder mit Nein geantwortet werden. Bedeutet durchdringlich so viel wie zusammen, so hat der Umstand, dass zwei entgegengesetzte Wesen in einem und demselben Orte sind, keinen Werth: das bloße räumliche Zusammen kann keinen Erfolg haben, wenn nicht zugleich der Gegensatz dabei ist. Aber auch der letztere Umstand hat keinen Werth, wenn der Gegensatz sich dabei nicht geltend macht. Dies kann er aber möglicher Weise nur dann, wenn der Ausdruck durchdringlich den Sinn hat, dass im örtlichen Zusammen zweier Wesen A und B die Qualität des Einen in irgendwelcher Weise von der Qualität des Andern erreicht oder afficirt wird, oder, wie Herbart selbst sagt, wenn das Entgegengesetzte eins dem andern vollkommen

zugänglich ist.[1]) Durchdringlichkeit muss jetzt bedeuten, dass das Zusammen des A mit B für beide eine qualitative Betheiligung herbeiführt: ohne solche kann schlechterdings das Denken sich nicht genöthigt sehen, dem Gegensatz der Qualitäten irgendeinen Erfolg zuzuschreiben.

353. Herbart kann mithin zu der Folgerung: „wenn entgegengesetzte Wesen im Zusammen sind oder sich durchdringen, so sollte eigentlich wegen des Gegensatzes zwischen ihnen Störung eintreten" gar nicht gelangen, wenn nicht vorher schon angenommen ist, dass die Qualität des A zugänglich oder erreichbar ist für die Qualität B und umgekehrt. Dies heißt aber nichts Anderes, als dass die Durchdringlichkeit in dem Sinne, die das Wort einzig und allein hier haben kann, selbst schon soviel bedeutet, wie eine Art Störung des einen Wesens durch das andere: zwei Wesen sind für einander durchdringlich oder sie durchdringen einander heißt nichts Anderes, als: sie afficiren sich, sie wirken auf einander. Wer diesen Sinn nicht mit dem Worte durchdrungen sein verbindet, der fällt wieder in die Voraussetzung zurück, dass zusammen und durchdrungen einerlei sei, was aber nicht der Fall ist.

354. Mithin wird hier schon eine Causalität als fertig und vorhanden in den Prämissen gesetzt, und zwar keine andere, als die, welche Herbart selbst die Störung nennt. Diese Störung folgert Herbart aber erst aus dem Gegensatze, während sie doch schon in der angenommenen Durchdringlichkeit oder in dem angenommenen gegenseitigen Durchdrungensein der Realen liegt, oder, noch richtiger gesagt, ganz dasselbe ist, was durch das Wort Störung ausgedrückt wird. „Zwei Wesen durchdringen einander", heißt ursprünglich schon dasselbe wie „sie wirken auf einander oder leiden von einander". Das zu Deducirende wird in Herbarts Theorie schon fertig vorausgesetzt, wird aber übersehen. Dieses vorausgesetzte Wirken und Leiden ist es,

---

1) Metaphysik, B. 2, S. 178.

was selbst erst einen Erfolg des Gegensatzes möglich macht, und es hilft nichts, weder, dass jenes erste, schon mit der angenommenen Durchdringlichkeit gesetzte Wirken und Leiden übersehen, noch dass der dem Gegensatze zugeschriebene Erfolg der intendirten Störung wieder verneint oder als ein solcher bezeichnet wird, der eigentlich gar nicht zu Stande komme, da ihm die Selbsterhaltung entgegentrete: sondern dieses Entgegentreten durch Selbsterhaltung ist, wenn es überhaupt einen denkbaren Sinn haben soll, nichts Anderes, als was in Wirklichkeit das in der vorausgesetzten Durchdringlichkeit schon mit gesetzte Wirken und Leiden selbst ist.

Schließlich überzeugt man sich also davon, dass auch die Durchdringlichkeit und die Durchdringung doch nur ein Postulat ist, welches, da jenes Wort in seinem wahren Sinne schon die Causalität, die erst abgeleitet werden sollte, selbst bezeichnet, in seinem objectiven Werthe unserem Verstande unbegreiflich, und mithin, dass auch Herbarts Theorie, das Zustandekommen eines ersten wirklichen Geschehens zu erklären, mislungen ist.

355. Ganz ebenso verhält es sich mit Herbarts Deduction des abgeleiteten Geschehens, sobald darunter zunächst der räumliche und zum Theil auch zeitliche Wechsel innerhalb der Wahrnehmungswelt, also die formalen Veränderungen verstanden werden, die von den inneren, wirklichen Zuständen und Ereignissen in den Wesen außer uns abhängen und uns als Zuschauern wie äußere Erscheinungen gegenüber stehen. In diesem Theile der Lehre vom abgeleiteten Geschehen, dessen Ableitung auch als mislungen zu erachten ist, kann man nur den eben ausgesprochenen Grundgedanken, dass die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, wie weit ihnen Objectivität zukommt, sich nach dem, was in den Wesen geschieht, richten, als eine bedeutungsvolle Wahrheit zugestehen, die nach meinem Dafürhalten, obgleich sie bis jetzt sich nicht hat zu fassbaren Folgerungen verwerthen lassen, in Zukunft einmal einen großen Zweig der Naturerkenntniss aus sich hervortreiben wird. Günstiger dagegen steht es mit dem zwei-

ten Theil der Lehre vom abgeleiteten Geschehen, der sich mit den Fortbildungen der inneren Zustände der Wesen überhaupt und insbesondere mit dem Geschehen beschäftigt, das nun weiter aus den primitiven Selbsterhaltungen der Seele werden soll. Herbart kommt zwar auch hier auf einen unerwiesenen Satz, nämlich dass die ursprünglichen Selbsterhaltungen der Seele, also das erste Geschehen in ihr, die Empfindungen seien. Allein hiervon lässt sich absehen, da Herbart seine Psychologie auch rein hypothetisch angelegt hat und die Richtigkeit des Hypothetischen erst durch die erklärenden Erfolge darthun kann. In dieser Hinsicht lässt sich in der ganzen Geschichte der Psychologie kein zweites Beispiel auffinden, wo ebenso viel in streng wissenschaftlichem Sinne geleistet wäre, als Herbart geleistet hat. Auf die Differenzen, die hierbei unter den Anhängern Herbarts hervorgetreten sind, kann hier nicht eingegangen werden: wieweit sie die Ansichten des Verfassers dieser Einleitung in die Philosophie betreffen, hat er dieselben zum Theil schon veröffentlicht.[1])

356. Um nicht bloß zu negiren und zugleich um die im elften Kapitel gegebenen Andeutungen positiv zu ergänzen, will der Verfasser, und zwar in der Richtung des metaphysischen Realismus, in folgenden Sätzen seine eigene Ansicht, worin er für sich die metaphysische Causalitätsfrage zum Abschluss gebracht hat, kurz aussprechen.

Für die Anwendung des Begriffes der Causalität sind drei Fälle zu unterscheiden: 1) das Causalverhältniss, wobei ein erstes wirkliches Geschehen in dem Innern der Wesen entspringt, oder kurz, die Causalität der Wirklichkeiten. Ein solches Geschehen kann nur so gedacht werden, dass es sowohl in den Wesen außer uns, als auch in unserm eigenen Wesen, nur durch ein thatsächliches, von einem Wesen zu dem andern hinüberreichendes Wirken und Leiden der Wesen zu Stande kommt. 2) das Causal-

---

1) In dem Grundriss der Psychologie und in der psychologischen Pädagogik (Leipzig bei Georg Böhme).

verhältniſs, woraus, wenn ein wirkliches Geschehen schon da ist, dann noch ein weiteres Geschehen in dem Innern der Wesen hervorgeht, oder kurz, die Causalität des abgeleiteten inneren Geschehens. Ein solches Geschehen kann nur so gedacht werden, daſs die Qualität des Wesens, zu dem das erste Geschehen gehört, durch dieses erste Geschehen Dasjenige in sich erleidet, was zu seiner zeitlichen Entwickelung hinführt, das heiſst, worin sich die Zusammengehörigkeit des wirklichen Geschehens mit dem, was das Wirkliche ist, ausdrückt. 3) das Causalverhältniſs, woraus solche Verhältnisse zwischen Wesen auſser uns und mit unserem Wesen entspringen, welche uns in räumlichen und zeitlichen Formen, das heiſst, als eine objective Wahrnehmungswelt erscheinen, oder kurz, die Causalität des abgeleiteten äuſseren Geschehens. Ein solches Geschehen, welches bloſs für ein wahrnehmendes und anschauendes Wesen stattfindet, kann nur so gedacht werden, daſs es ein Erfolg von dem Zusammenwirken der beiden ersten Causalitäten ist.

In allen drei Fällen bleibt immer die Wirklichkeit ein unfaſsbares Moment, das heiſst, was man dabei Ableitung oder Erklärung nennt, läſst niemals den realen Hergang, der als schon vorhanden vorauszusetzen ist, selbst erkennen. Was das Denken in Betreff des letzteren thun kann, besteht vielmehr nur darin, daſs, wie bezüglich des Seienden, so auch bezüglich des Geschehens die Unterschiede der drei genannten Arten desselben in logisch giltigen Begriffen festgestellt werden.

357. Nun ist aber hiermit der Begriff der Causalität weder selbst schon hinreichend definirt, noch in seinem Umfange schon erschöpft. Man muſs vielmehr neben den genannten Arten derselben, bei denen, wie gesagt, das Ursachverhältniſs, wie es in Wirklichkeit ist, unbekannt bleibt, auch noch diejenigen Fälle beachten, wo die Entwickelung des inneren, uns selbst zugehörigen wirklichen Geschehens eine Veränderung mit sich führt, die zugleich von einem deutlichen Bewuſstsein der Art und Weise des ihr zu Grunde liegenden

Wirkens begleitet wird. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied, ob in einem Causalverhältnisse ein unbewusstes oder ein bewusstes Wirken vorkommt, wie es andrerseits auch von Wichtigkeit ist, dabei diejenige Causalität in Anschlag zu bringen, welche nicht bloß das unbewusste Wirken mit dem bewussten Wirken verknüpft, sondern auch überhaupt das erste bewusste Erwirkte zu den höheren Inhalten und Formen des Bewusstseins, oder speciell gesagt, die Seele in ihrer bewussten Entwickelung vorwärts führt.

358. Unter den mehreren Causalitäten, die in der Entwickelung des Seelenlebens von solcher Beschaffenheit sind, dass auch ein deutliches Bewusstsein der Art des zu Grunde liegenden Wirkens damit verbunden ist, kommt hier bei unserer Frage nur eine einzige in Betracht. Unzweifelhaft liegt nämlich dem Entstehen des Bewusstseins in seinen ersten Inhalten und Formen die unbewusste Causalität der Wirklichkeiten, durch welche die Seele zu einem ersten wirklichen Geschehen in ihr gelangt und hiermit in die Zeitlichkeit eintritt, zu Grunde, und auch das, was aus dieser Causalität als abgeleitetes Geschehen entspringt und nach seiner eigenen Causalität weiter wirkt, behält zunächst, wovon man sich erfahrungsmäßig überzeugen kann, den Charakter eines unbewussten Naturwirkens bei. Deshalb wird die Gesammtheit der zu dieser Causalität gehörigen Wirkungen sehr treffend ein psychischer Mechanismus genannt.

Von einer gewissen Zeit an entspringen aber auf Grund der Wirkungen des letzteren in der Seele solche Bewusstseinsinhalte und Formen, welche, eben weil sie bewusste sind, in die Wirksamkeit der beiden unbewussten Causalitäten zurückwirken können und hiermit eine neue Art von Causalität zu erkennen geben. Diese Causalität wird von einem deutlichen Bewusstsein der Art ihres Wirkens begleitet, indem nämlich dieses Wirken darin besteht, dass jene vorhin bezeichneten Bewusstseinsinhalte und Formen einen über allem bloß unbewussten Geschehen und Wirken stehenden intellectuellen Werth

zum Bewusstsein bringen, der in unserer Sprache allgemein als der Werth des Bewusstseins der Wirklichkeit im Unterschiede von Einbildung oder der Wahrheit im Unterschiede von Irrthum oder des Verständigen im Unterschiede vom Unverständigen, des Vernünftigen im Unterschiede vom Unvernünftigen bezeichnet werden kann. Diese neue durch den bewussten Inhalt der ihr zu Grunde liegenden psychischen Elemente in der genannten Weise wirkende Causalität lässt sich, in Rücksicht auf ihr am stärksten ausgeprägtes Wirken, die Causalität der zwingenden Gründe oder allgemein die logische Causalität nennen.

359. Steht es nun andrerseits unzweifelhaft fest, dass allein durch das Wirken der logischen Causalität ein Wissen von dem zu Stande kommen kann, was in der Welt ist und geschieht, so kann auch das Wissen von den anderen genannten Causalitäten und deren Zusammenhange nur aus ihr entsprungen sein. Spürt man diesem Gedanken weiter nach, so erkennt man Folgendes:

a. Damit überhaupt ein Wissen oder eine Erkenntniss von dem Inhalte der Welt möglich wurde, musste zu allererst durch das, was in der Welt unbewusst ist und unbewusst geschieht, unbewusst wirkt und unbewusst leidet, in unserem Wesen oder in der Seele ein bewusstes Geschehen erwirkt werden. Dies leuchtet unmittelbar ein.

b) Da dieses erste bewusste Geschehen aber nur ein unmittelbar in und mit seinem Dasein bewusstes ist, so wäre damit weiter nichts gewonnen, als dass dem Verlaufe des unbewussten Geschehens ein Verlauf unmittelbar bewusster Ereignisse in der Seele nachfolgte, in welchem als solchem noch kein Wissen vorhanden ist.

c) Die Entstehung des Wissens setzt voraus, dass die eben bezeichneten Abläufe und deren Zusammentreffen, welche fortwährend theils wiederholt, theils mit neuen Gliedern bereichert werden, aufhören, blosse Abläufe oder blosse psychische Naturereignisse zu sein.

d) Dies kann nur dadurch geschehen, dass das in dem einen Ablaufe zuerst aufgetretene und darin unmittelbar enthaltene Bewusstsein sich allmälig auch in dasjenige Bewusstsein fortbildet, welches in dem Ablaufe einer aus unmittelbar bewussten Gliedern (sagen wir Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen oder Anschauungen oder Vorstellungen oder Erinnerungen oder Gedanken) bestehenden Reihe Fehler weiß, das heißt, die Rechtfertigung des Inhaltes der Glieder, ihrer Stellung im Zusammenhange mit den anderen und überhaupt des Ablaufes der Reihe vermisst und sie deshalb sucht.

e) Erst in diesem Momente, dessen Auftreten sich Anfangs nur als ein Gefühlsbewusstsein von dem Unterschiede eines vorhandenen psychischen und eines denkbaren Inhaltes und Ablaufes bemerkbar macht, gewinnt der Gedanke oder der Begriff der Causalität seinen Ursprung. Bis dahin war Alles nur zeitliche Abfolge theils unbewusster theils unmittelbar bewusster Ereignisse, jetzt aber nicht mehr, weil die logische Causalität zu wirken begonnen hat. Fragte der Mensch nicht aus logischem Bedürfniss, das heißt, aus der eigenartigen Natur seines intelligiblen Wesens heraus, welcher ein bloßes Dasein, ein bloßes Geschehen und eine bloße Abfolge des Einen nach dem Andern oder neben dem Andern nicht genügt, nach dem Grunde und nach den Folgen der Gründe, das heißt, nach dem logischen Rechte des Daseins und des Geschehens: so wäre auch das bewusste Seelenleben des Menschen weiter nichts, als ein gleichgiltiges Accompagnement dessen, was außer ihm geschieht und in ihm geschieht, und den Gedanken der Causalität gäbe es nicht.

360. Hieraus folgt nun, dass auch die übrigen Causalitäten, wieweit dieselben für unser Bewusstsein da sind und etwas bedeuten, ihrem wahren Sinne nach gar nichts Anderes sind und sein können, als Wirkungen von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, die aus der logischen Causalität entsprungen sind und in denen diese selbst wirkt: alle Causalitäts-

arten, von denen wir etwas wissen (und ohne dieses Wissen sind sie überhaupt nicht für uns), sind mit der logischen Causalität identisch. Deshalb bleibt in allen Fällen, wie oben gesagt wurde, die Wirklichkeit, das heißt, das, was wirklich ist und wirklich geschieht, an und für sich ein unerreichter Rest, den das Denken nicht erfassen kann. Ebenso sind die Ausdrücke vom Seienden, von dem absolut oder dem nur relativ und bedingt Seienden, von dem wirklichen und dem nur scheinbaren Geschehen, von dem ursprünglichen oder ersten und dem abgeleiteten Geschehen, von dem unbewusten und dem bewusten, von dem mechanischen und dem freien Wirken nur Bezeichnungen von Begriffen und von Begriffsbezügen, durch welche entweder die Gränzen des Wissens und Erkennens oder die Arten und Grade der logischen Nöthigung, überhaupt immer Verhältnisse innerhalb der logischen Causalität bezeichnet werden. In keinem Falle kann das Denken aus der logischen Causalität hinausgelangen und sich mit dem vorausgesetzten Wirklichen identificiren, mit der alleinigen Ausnahme des einen Falles, wo das wirkliche Geschehen in uns selbst geschieht und der zeitliche Ausdruck unseres eigenen wirklichen Wesens ist. Namentlich besteht zwischen der logischen Causalität und der Causalität der Wirklichkeiten, die außer uns sind, nur ein scheinbarer Unterschied einzig und allein darin, dass, wie wir diejenigen Wahrnehmungsbilder, an welche sich innerhalb der räumlichen Anschauung der Gedanke anheftet, sie seien nicht bloß unsere subjectiven Zustände, sondern Bilder von Wirklichkeiten außer uns (zwei gleich falsche Vorstellungsarten), Dinge nennen und diese aus logischer Denknöthigung auf den Begriff bestimmter realer Wesen deuten, — wir ganz ebenso auch diejenigen Veränderungen und Erlebnisse, die sich in solchen dinglichen Bildern ereignen, in Wahrheit also auch nur in uns sich zutragen, für äußere Ereignisse ansehen und schließlich auf wirkliche Vorgänge und Veränderungen in und unter jenen realen Wesen deuten. In Bezug hierauf und unter Mitwirkung dieser Gedanken nennen wir dann

das, was für das Denken immer nur ist und bleibt ein Grund und eine Folge, in solchem Falle eine Ursache und eine Wirkung, das Verhältniſs zwischen Grund und Folge ein Ursachverhältniſs und das Hervorgehen der Folge aus dem Grunde ein Wirken der Ursache, welches die Veränderung hervorbringt. Dies wird auch selbst dann noch gethan, wenn die vorausgesetzte Wirklichkeit unser eigenes Wesen und das vorausgesetzte wirkliche Geschehen unser eigenes Erlebniſs ist, so daſs das letztere uns gewissermaßen so vorkommt, als gehöre es zu einem Wesen, das nicht wir selbst sind, und aus dem es uns wie aus einem Fremden und von einem Anderen widerfahre. Dies drückt sich in dem alten, gänzlich falschen metaphysischen Satze aus, die Seele sei die unbekannte Substanz.

361. Was wir ein Erkennen der Dinge und ihres Wirkens und Leidens nennen, ist also nichts Anderes, als daſs wir dasjenige, was wir von diesen Dingen und ihrem Wirken in uns erleben, als Ausgänge, Grundlagen und Zielpunkte für das Wirken der logischen Causalität benutzen, um darüber Begriffe und Urtheile zu bilden, aus denen Folgerungen gezogen werden können, die wiederum mit neuen Erlebnissen zusammenstimmen. Diese Ausgänge, Grundlagen und Zielpunkte liegen zunächst immer nur in Demjenigen, was wir die Empfindungs- und Wahrnehmungswelt oder die Welt unserer inneren Erlebnisse nennen. In diesem Sinne ist und bleibt der Kantische Satz wahr, daſs alle Erkenntniſs der Welt nur ausgeht von dem und sich bezieht nur auf das, was Gegenstand einer Erfahrung ist oder werden kann, sowie auch der andere Satz, daſs das, was in diesen Gegenständen und Ereignissen der Erfahrung an Zusammenhang, Abhängigkeit und gesetzlichen Abfolgen enthalten ist, nur eine Wirkung unseres Denkens, ein Erfolg von der Causalität der zwingenden Gründe sein kann.[1])

1) Meine im Obigen kurz dargestellte Ansicht von der wahren Bedeutung der metaphysischen Causalität stimmt im Wesentlichen mit der von Leibniz

362. Endlich ist noch die Frage aufzuwerfen, ob durch die Begriffe von den allgemeinen Formen der Erfahrung, mit denen die Metaphysik sich beschäftigt, auch der thatsächliche Inhalt der äußeren und inneren Erfahrungswelt vollständig aufgefasst, und ob dasjenige Wissen, welches durch die Bearbeitung jener Begriffe gewonnen sein mag, auch genügend sei, dieselben zur vollen Befriedigung nicht bloß des logischen Denkens, sondern auch der übrigen noch in uns frei wirkenden Causalitäten zu verstehen. Diese Frage ist zu verneinen. Die Ontologie des metaphysischen Realismus ist, nach meinem Dafürhalten, noch durch den Nachweis des intellectuellen Charakters der Erfahrungswelt zu ergänzen, so dass die Metaphysik dadurch diejenigen Erkenntnisse einleitet, welche überhaupt von der theoretischen Philosophie herkommen können, um sich mit dem aus der praktischen Philosophie stammenden Zweige des Wissens Behufs des einheitlichen Abschlusses des Systems in der Religionsphilosophie zu vereinigen. Herbart hat aus verschiedenen Gründen diesen Theil der Philosophie niemals besonders bearbeitet, sondern sich nur gelegentlich über die philosophische Auffassung der Religionsfragen geäußert, und durch diesen Mangel mehrfach der Beurtheilung seiner Philosophie geschadet, so sehr, dass sogar die Meinung verbreitet worden ist, als gebe es in Herbarts System überhaupt keinen denkbaren und begründeten Uebergang zur philosophischen Religionslehre.

---

und von Kant überein, und beansprucht deshalb nur den Werth einer genaueren Begründung.

Sechzehntes Kapitel.

Der Pantheismus.

a. Baruch Despinoza und Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

363. Das Wort Pantheismus bezeichnet diejenige Weltanschauung, welche in der Ueberzeugung wurzelt, daſs es keine Vielheit an sich realer Dinge, sondern nur ein einziges, wahrhaft selbstständiges Wesen giebt, welches zugleich dasselbe ist, was die Welt überhaupt ist. Die Welt, die wir kennen und nicht kennen, ist in allen ihren Bestandtheilen und Unterschieden, in dem successiven, wie in dem gleichzeitigen Auftreten der Ereignisse außer uns und in uns, uns selbst und das Denken, welches jetzt eben Dieses denkt, mit gerechnet, das eine sich darin darstellende Wesen selbst. Nicht alle Pantheisten nennen dieses Wesen, mag es in der Abstraction allein und ohne die übrige Welt oder, wie es sein müſste, in seiner Identität mit der letzteren gedacht werden, Gott, die speculativ Gebildeten unter ihnen aber thun es: daher der Name Pantheismus. Dieser Name wird jetzt seltener gehört, als es in meiner Jugend der Fall war, wo man den nunmehr oft vorgezogenen, aber den Grundgedanken dieser Weltanschauung verdeckenden Namen Monismus, so viel ich mich erinnere, noch gar nicht gebrauchte.[1])

364. Der Pantheismus hat eine besondere Wichtigkeit, welche den übrigen Richtungen der Philosophie mehr oder weniger fehlt. Er besitzt sie nicht sowohl als speculatives System, welches viel-

1) G. Berthold in seiner angeführten Schrift über John Toland macht S. 96 die interessante Mittheilung, daſs er die erste ausführlichere Erklärung der Bedeutung des Wortes Monismus bei J. C. Hennings, Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, Halle 1774, gefunden habe. Daselbst werden Monisten solche Philosophen genannt, „welche entweder als Materialisten Alles für körperlich halten, oder als Idealisten alles Körperliche leugnen und bloß einfache Substanzen vertheidigen.“

mehr, wie wir sehen werden, seinem Erkenntnißwerthe nach nicht viel bedeutet, sondern als eine sehr leicht in das Leben der Menschen übergehende und auch jetzt noch vielfach darin herrschende Lehre. Hierin liegt ein erheblicher Unterschied zwischen dem Pantheismus und den übrigen Richtungen der Philosophie, nur den Materialismus ausgenommen, der ihm darin ganz gleich ist, sobald er selbst nämlich in der Gestalt des universellen Materialismus auftritt. Allerdings hat auch der Idealismus, wie er durch Kant und Fichte ausgebildet ist, einmal versucht, eine Lebensmacht zu werden, und es ist ihm zum Theil gelungen, aber nur in kleinen Kreisen und mehr durch die hinreißende Kraft seines sittlichen Princips, als durch seine theoretischen Begriffe und Lehren. Auch kann dies in gewissem Sinne selbst von dem metaphysischen Realismus Leibnizens und Herbarts gelten. Allein diese Richtungen haben, außer ihrem ethischen Grunde, keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Leben, mit dem Volke und seinen Theilen: ihre Theorie kann nicht ohne Weiteres populär werden. Anders verhält es sich mit dem Pantheismus. Denn der Gedanke „Gott ist die Welt“ oder „die Welt ist Gott“ ist nicht schwer zu denken und hat unmittelbare von Jedem leicht zu erfassende Consequenzen für das Fühlen, Wollen, Urtheilen, Werthschätzen und Handeln von der weitgreifendsten Bedeutung.

365. Die vielfachen Wirkungen zu schildern, welche die pantheistische Weltanschauung namentlich auch in Deutschland durch die Verbreitung der Lehren Spinoza's, Schellings und Hegels auf fast alle Zweige der gelehrten, moralischen, ästhetischen, religiösen und politischen Vorstellungskreise in der Litteratur und hierdurch auch auf das Leben ausgeübt hat und noch ausübt, ist eine Aufgabe der Geschichte der Philosophie und zum Theil der Kulturgeschichte. Für uns ist es wichtiger, zu fragen, aus welchen Anlässen und Motiven eine Weltansicht mit so großen Erfolgen und Wirkungen in solcher Leichtigkeit entspringt. Die Zahl dieser Anlässe und Motive kann nicht klein und ihre psychische Kraft

kann nicht gering sein. Sie müssen vielmehr eine allgemeine, in der Menschennatur liegende Wurzel zu ihrem Ursprunge haben.

366. Eine der ersten Veranlassungen liegt wohl in dem überwältigenden Eindrucke, den die Natur im Ganzen, wie in einzelnen hervorragenden Vorgängen, auf das menschliche Gemüth ausübt, welches sich derselben gegenüber nichtig erscheint und auch alles Andere in seinem wechselnden und leicht vergänglichen Dasein im Ganzen verschwindend vorstellt und diesem doch zugleich sein Dasein verdankt. Der Mensch kommt aus dem dunklen Schooße der Natur, wie jedes Andere, und fällt früher oder später, unabänderlich sicher, in das Naturganze zurück, von dem jedes Einzelne nur ein momentan Existirendes ist.

367. Mischt sich in diesen Eindruck eine gewisse Poesie, in welcher der Begabtere mit seiner leichter erregbaren, tieferen und edleren Stimmung gleichsam einen Wiederhall seines eigenen Inneren aus der Natur heraus empfindet, dann wird ihm die letztere auch verwandter und gleichartiger: die Natur wird dem Menschen eine Freundin. In seinem Fühlen, Hoffen, Fürchten und Sehnen, wie unbestimmt dies Alles ist, umspannt die Phantasie das Ganze, in dem er überall etwas aus den Dingen und Vorgängen herausprechendes Seelisches vernimmt und schließlich auch ein sich in ihnen darstellendes Uebersinnliches ahnt. Die gröberen Naturen kommen hierzu allerdings nicht, die feiner angelegten aber vernehmen eine Sprache des Geistes aus den Gewittern, dem Blitz und dem Donner, wie nicht minder aus der rieselnden Quelle und den Blumen, die der Thau befeuchtet. Mit dieser Poesie und Vergeistigung der Welt hängt alle frühere Religionsbildung zusammen, die allerdings von uns Polytheismus genannt wird, im Grunde aber nur einheitlich in der Seele zusammen zu schwimmen braucht, um zu sagen: überall sind Götter.

368. Bei solcher Gefühlsweise mischt sich in die poetische Erregung leicht ein oberflächlicher Verstandesact auf Grund der scheinbaren Continuität sowohl der Dinge, als auch der Begebenheiten. Alles berührt sich in der Welt und läuft

in einander über. Die Vorstellung der Natur als eines einheitlichen Wesens entspringt, ganz so, wie Aristoteles von dem alten Griechen Xenophanes berichtet: „auf den ganzen Himmel sehend sagte er, das Eine sei das Göttliche.“ [1])

369. Verwandt mit diesem Motiv ist die Wirkung, welche ein anderer allgemeiner psychischer Process ausübt. Er besteht darin, dass sich auf allen Stufen des Vorstellens auf dem Grunde der Wahrnehmungen und Anschauungen, der sinnlichen und nicht sinnlichen Erlebnisse das Individuelle, Einzelne, Abgegränzte, Besondere, welches aber in vielen gleichzeitigen, verwandten und ähnlichen Exemplaren erlebt wird, in der Vorstellung verallgemeinert. Wie oft dies geschieht, ebenso oft gewinnt das Allgemeine innerhalb des Bewusstseins eine hervorragende Stellung zum Einzelnen und Besonderen. Das, was in der Allgemeinvorstellung oder, wie wir meistens sagen, in dem Begriffe gedacht wird, drängt die Erinnerung an seinen Ursprung zurück und verleitet dazu, dass es sogar selbst für wesenhafter und reeller gehalten wird, als das viele Einzelne und Besondere. Hat das Denken aber einmal aus dem Einzelnen und Besonderen das Allgemeine herausgehoben, dann macht es auch leicht wiederum das Allgemeine zum Grunde des Einzelnen, und in diesem Sinne zum Hypokeimenon, zur Substanz, zum Träger und zum Erzeuger des Einzelnen und Besonderen. Die Wirkung dieses Vorganges, die jedesmal noch andere besondere Reihen von Irrthümern zur Folge hat, lässt sich in der Geschichte fast aller Wissenschaften, vor Allem aber in der Geschichte der pantheistischen Richtungen deutlich nachweisen. Schon im Bereich der körperlichen Erscheinungen tritt sie auf, indem, wenn zum Beispiel eine Gruppe von Erscheinungen unter den Allgemeinbegriff der Electricität, eine andere Gruppe unter den der Wärme, eine noch andere unter den des Lebens gebracht ist, es dann auch immer heisst: die Electricität thut es, die Wärme thut es, das Leben

1) Arist. Met. A., 5. 986b, 21.

thutes. Diese Allgemeinvorstellungen, die in Wahrheit weiter nichts sind, als einheitliche Conceptionen, durch welche viele einzelne und meistens bis dahin ganz unbekannte, aber unter einander zusammenhängende Vorgänge in abkürzendem Denken aufgefasst werden, verwandeln sich in selbstständige Wesenheiten. Dies geht so weit, dass nicht bloß auch der allgemeine Begriff des Seins sich von den ihn allein berechtigenden Beziehungen auf das Individuelle und Einzelne, das ihn veranlasst, abgelöst hat und das darin Gedachte als das höchste und einzige Reale und Wesenhafte gedacht worden ist[1]), sondern dass sogar das allerleerste Abstractum als ein noch Allgemeineres und noch Wesenhafteres gefunden ist, nämlich das Nichts. Noch deutlicher zeigt sich Dasselbe auf dem Gebiete der psychischen Erscheinungen. Aus unzähligen unverstandenen, doch aber gleichartigen und unter einander zusammenhängenden Einzelvorgängen sind die Abstracta Familiengeist, Volksgeist, Menschengeist mit vielerlei Zwischengliedern abgehoben, haben sich in selbstständige Wesen umgewandelt, und diese haben sich wiederum verdichtet in dem Abstractum Weltgeist. An diesen Metamorphosen haben die meisten pantheistischen Richtungen Theil genommen, oder sind vielmehr als abschliessende Spitzen aus der breiten Grundfläche derselben entstanden.

370. Besonders erfolgreich, eine pantheistische Richtung dem Denken zu geben, ist der Umstand gewesen, dass das Vorstellen in vielen Fällen aus rein psychischen Ursachen veranlasst wird, die Vorstellung des Unendlichen zu erzeugen, und dass dadurch die natürliche Neigung entsteht, dieses an sich bloß Negative doch für ein Positives und als solches für ein das Endliche und Begränzte an Realität und Werth weit Uebertreffendes und das Endliche und Begränzte selbst erst Begründendes zu halten. Die Vorstellung der Linie als eines Längenstückes verläuft in den

---

1) Eine solche Ablösung hat unzweifelhaft auch bei den Eleaten stattgefunden.

Gedanken der unendlichen Linie; die begränzte Fläche wird das Stück einer unendlichen Fläche und die Vorstellung der kleinsten Körperlichkeit verläuft in die Vorstellung eines unendlichen Raumes. Dieses gedachte, aber nie vorhandene Etwas wird nun zum Ersten, zum Früheren, ohne welches jenes Einzelne, Begränzte nicht wäre, welches vielmehr erst aus ihm herauskommt. Dieser Verirrung unterlag selbst ein Denker, wie Kant, der das einzelne räumliche Bild ein Stück, einen Ausschnitt aus dem unendlichen Raume sein läßt. Selbst der gewöhnliche Mensch läuft von der Vorstellung der Stunde zu den Vorstellungen des Tages, der Woche, des Monates, des Jahres, des Jahrhunderts in die unendliche Zeit, in die Ewigkeit hinüber und macht diese zu einem Wesen, das Alles mit sich bringt und aus sich herausläßt und wiederum Alles in sich aufnimmt und verzehrt. Dasselbe tritt überall ein, wo ein Mehr und ein Weniger vorgestellt wird, von welcher Art und Natur auch das Einzelne sein mag, welches der Vermehrung und Verminderung, der Ab- und Zunahme für zugänglich erachtet wird: das Einzelne wird ein Endliches, verschwindet in dem Unendlichen, kommt aber doch als ein Beschränktes wieder aus ihm heraus.

Kaum irgendeine andere Vorstellung hat namentlich in der Geschichte der deutschen Philosophie mehr zum Hervorbrechen und zu dem Uebergewichte der pantheistischen Richtung beigetragen, als die Vorstellung des Unendlichen, als eines Wesens, aus dem alles Einzelne, Besondere, Individuelle herstamme, so daß alle übrigen Gegensätze, die es sonst noch giebt, wie zwischen dem Bedingten und Unbedingten, dem Vergänglichen und Unvergänglichen, dem Relativen und dem Absoluten, der Materie und dem Geiste, dem Nichtich und dem Ich, dem Object und dem Subject u. s. w., sogar alle Gegensätze der Werthe, wie Gut und Böse, Schön und Häßlich u. s. w., auf den einen Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zurückgeführt wurden.

371. Eine eigenthümliche Quelle pantheistischer Neigung liegt in der Wirkung, welche die religiösen Vorstellungen unter gewissen

Bedingungen auf das Denken ausüben. Solche Bedingungen treten ein in den Zuständen, welche nicht bloß die gänzliche Abhängigkeit und Hinfälligkeit unseres physischen Daseins, sondern auch die Schwäche und Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens und seine Unwissenheit trotz allem Suchen des Wissens zum Bewusstsein bringen und dabei das Bedürfnis einer Erleuchtung durch eine höhere Hilfe aufregen. Oder sie liegen in den Zuständen eines tiefen Schuldbewusstseins, in welchem der Mensch sich selbst vernichtet und die Möglichkeit, wieder Etwas zu sein und sich zu erhalten, nur dadurch erkennt, wenn er seinen Halt in einem Alles, auch das Geringste umfassenden Wesen, in Gott, hat. Oder dasselbe tritt ein in dem Zustande der tiefsten Andacht, in welcher die Seele sich in das Weltprincip versenkt. Oder in dem Zustande einer inneren Extase und einer Selbstvergessenheit, in der die Seele sich das Vermögen einer inneren Anschauung des höchsten Princips und alles Endlichen in diesem zuschreibt und eine gewisse Identität zwischen jenem und sich selbst annimmt. Alle Mystik verliert sich in einer Identität des Endlichen und des Unendlichen, mitunter so sehr, dass sogar die Rolle zwischen Beiden gewechselt und das Endliche, auch das zuerst sich als beschränkt erkennende Denken, möglicher Weise zuletzt sogar sich über das Urprincip stellt.

372. Nicht minder hat in manchem speculativen Kopfe auf die schon früher (214) erwähnte falsche Deutung des an sich richtigen methodologischen Postulates gewirkt, dass alle Erkenntnisse ein einheitliches und in sich zusammenhängendes System von sich gegenseitig begründenden Wahrheiten sein sollen. Die falsche Deutung besteht darin, dass man solche Einheitlichkeit nur durch die Annahme eines einzigen Princips erwirken zu können meint, und sie zugleich dadurch für bedingt hält, dass zwischen dem Denken und dem Sein, dem Gedanken und der Wirklichkeit des Gedachten Einerleiheit stattfinde, oder mit anderen Worten: dass es nur ein einziges Erkenntnissprincip gebe, welches zugleich das höchste und einzige Realprincip sei. Dieses theoretische

Motiv hat vorzüglich solche pantheistische Systeme hervorgebracht, welche auch in ihrer Doctrin und deren Gliederung den Begriff des von ihnen ausgedachten Princips an die Spitze stellen und nun den Versuch machen, die Welt, das heißt in pantheistischer Sprache alles Endliche, aus ihm zu deduciren, oder, noch anders ausgedrückt, den großen Process des sich zur Welt ausgestaltenden Gottes im menschlichen Denken nachzubilden.

373. Es ist verständlich, dass eine Philosophie, welche, wie der Pantheismus, so außerordentlich viele Motive für sich anführen kann, auch dann, wenn sie sich zu einem Systeme formirt hat, besonders viele für sich einladende und empfehlende Eigenschaften besitzen muss. Die hauptsächlichste dieser Eigenschaften liegt wohl darin, dass der Pantheismus, je tiefer und consequenter er angelegt und formulirt ist, desto gewisser, wie er dem religiösen Gefühle eine Form für alle seine inneren Regungen gewähren kann und oft gewährt hat, ebenso auch dem praktischen, das heißt, dem ethischen und ästhetischen Gedankenkreise mit allen seinen Unterschieden und Abzweigungen eine breite Stätte zur Ansiedelung gewährt. Der Pantheismus im großen Stil, wie er namentlich von Hegel ausgebildet ist, ist in seinen Formen so geschmeidig, dass er jedes Bewusstsein in sich beherbergen kann: das sittliche, wie das unsittliche, das rechtliche, wie das gewaltthätige, das nur der Schönheit huldigende oder auch dem Hässlichen einen Werth gebende, das religiöse, wie das nichtreligiöse, ja gottlose. Diese praktische Brauchbarkeit ergänzt seine theoretische Allseitigkeit, nach welcher er auch alle übrigen Vorstellungs- und Denkstufen, von der Thätigkeit des beschränktesten Verstandes an bis zu den Weltanschauungen der anderen philosophischen Systeme, in sich zu placiren weiss. Er ist gewissermaßen eine Allerweltsphilosophie, und dies behagt. Hieraus erklärt es sich auch, weshalb gerade aus dem Pantheismus so viele verschiedene Parteien, mehr als aus irgend einer anderen Philosophie, hervorgegangen sind.

374. Der Pantheismus, wie er oben definirt ist, spaltet sich

in seinen Richtungen je nach den Unterschieden, welche einerseits das betreffen, als was das eine und einzige sich als Welt darstellende Realwesen gedacht wird, und die andrerseits in Betreff des Verhältnisses möglich sind, welches man zwischen dem Endlichen und jenem Wesen annimmt und in faßbaren Sätzen ausdrückt. Die Unterschiede der ersteren Art sind ebenso mannigfaltig, wie der Bildungsgrad der Gedanken ist, durch welche der Pantheist die Natur des von ihm gedachten Grundwesens glaubt am besten ausdrücken zu können. Diese Gedanken können selbst aus der sinnlichen Welt entlehnt sein, wie wenn Jemand die ganze Welt aus einem Urkeim oder einer Urzelle oder einem Urei oder schlechthin aus einer Urmaterie oder aus einem absolute Bewegung Seienden und sich selbst Bewegenden entstehend dächte. Oder auch aus der inneren Erfahrungswelt, wie wenn Jemand die gestaltende Phantasie oder den forttreibenden Willen oder das sich selbst fortbildende Denken, den Begriff, die Idee oder auch das dunkle zum Bewußtsein hinstrebende Unbewußte oder sonst ein anderes geistiges Element zur Würde des ersten und einzigen wahrhaft Seienden erheben würde. Oder sie werden durch für richtig gehaltene Correctionen oder Verallgemeinerungen gewisser schon in anderen Systemen vorgefundener Begriffe oder durch die Verallgemeinerung bloß logischer Gegensätze ausgedacht, wie es im letzteren Falle zum Beispiel durch die Begriffe des Absoluten im Gegensatze zum Relativen, des Unendlichen im Gegensatz zum Endlichen, und im andern Falle zum Beispiel durch die vermeintliche Correction und Verallgemeinerung der von Descartes gebrauchten Begriffe Substanz, Attribut, Modus u. a. durch Spinoza oder des von Fichte gebrauchten Begriffes des reinen, absolut thätigen Ich und seiner Selbstsetzungen durch Hegel und dergl. geschieht.

375. Die aus der Verschiedenheit des Gedankens, durch den das Verhältniß der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände und Ereignisse zu ihrem einzigen und wirklichen Realgrunde seinen besonderen Inhalt bekommt, entspringenden Abweichungen richten

sich im Allgemeinen nach der subjectiven Stellung, welche der Pantheist in seinen Anschauungen, Vorstellungen, Gefühlen, Begriffen und Denkformen zu der Erfahrungswelt einnimmt, wieweit dabei entweder der bloß psychisch natürliche Eindruck der Welt oder mehr ein bloß poetisches oder ein speculatives Interesse sich in ihm geltend macht.

In den beiden ersten Fällen entlehnt das natürliche Denken, um sich das Verhältniss der Welt, zu der es selbst gehört, zu dem einen Weltgrunde vorstellbar zu machen, aus der sinnlichen Erfahrung meistens solche Bilder, in denen sich schon eine Reihe zusammenhängender und auf einander folgender Vorgänge bemerklich macht. Die Welt fließt aus dem Urgrunde, wie der Strom aus der Quelle, hervor; oder die Dinge und Ereignisse materieller und geistiger Art sind Ausstrahlungen aus dem Weltgrunde, wie das erwärmende Licht aus der Sonne u. dgl.[1]) Man hat deshalb solche pantheistische Anschauungen auch Emanationslehre und sonstwie genannt. Selbst da, wo sie mit poetischen und auch einzelnen Denkformen mehr speculativer Art verknüpft sind, haben sie aber für uns hier gar kein Interesse.

In dem dritten, zur philosophischen Speculation gehörigen Falle läſst sich an den pantheistischen Systemen folgender Unterschied als der faſsbarste und durchgreifendste erkennen. Entweder nämlich stellt sich das Wesen, welches das Einzige sein soll und von dem alles Vorhandene und Denkbare nur die Darstellung ist, auf einmal als die Welt dar und hat dies immer gethan, so daſs es nur in seiner eigenen Unendlichkeit sich in der Weltform hin und her zu bewegen vermag, ohne daſs das Ganze jemals mehr, noch jemals weniger wird, weil es von Ewigkeit her schon fertig war und das Einzelne oder Endliche nur ein wechselnder Theil seines Ganzen ist. Oder

---

1) Selbst Leibniz gebraucht einmal das sinnliche Bild des Blitzes, um die Creation seiner Monaden vorstellbar zu machen: toutes les Monades créées naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment. Monadologie § 47.



aber das Wesen wird so gedacht, daſs es eine Entwickelung seiner selbst, eine Reihe von Actionen in sich durchmacht und eine Geschichte durchläuft, in welcher es zur Welt wird und durch das Einzelne und Endliche als durch bloße Momente dieser Entwickelung sich selbst zum Abschluſs bringt.

Beiden Richtungen steht dann noch eine dritte zur Seite, die in gewissem Sinn die beiden anderen corrigiren will, insofern sie die bloß mechanische Natur der ersteren und den Gedanken der Selbstentwickelung, durch den die zweite den Begriff des Absoluten verletzt, vermeidet und sich statt dessen mehr dem Gedanken einer freieren, aus sich schöpferisch hervortretenden Activität des einen Weltgrundes annähert, durch welche auch das Einzelne und Endliche eine relativ größere Selbstständigkeit erhält.

Als Originaldenker repräsentiren diese drei Richtungen des Pantheismus Spinoza, Hegel und Lotze, aus deren Systemen wir deshalb die fundamentalen Sätze entlehnen. Für den Zweck der Einleitung in die Philosophie genügt es, diese Sätze verständlich zu machen und eine kurze Charakteristik des betreffenden Systemes hinzuzufügen. Am Schluſs dieser Mittheilungen sollen dann noch die Gründe ausgesprochen werden, welche sich von unserem Standpunkte aus gegen den Pantheismus überhaupt geltend machen lassen.

376. *α.* **Spinoza.**[1]) Aristoteles widmete der Thatsache, daſs unsere Vorstellungen in die zwei Gruppen der Subjects- und der Prädicatsvorstellungen zerfallen, eine große Aufmerksamkeit, weil das Wahrsein und das Unwahrsein nur in

---

1) Baruch Despinoza oder Benedictus de Spinoza ist in Amsterdam 1632 geboren und im Haag 1677 gestorben. Er stammte aus einer jüdischen Familie. Sein erst nach dem Tode veröffentlichtes Hauptwerk ist betitelt **Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta.** Außerdem ist in einem späteren Kapitel noch der Tractatus theologico-politicus zu berücksichtigen. Ich benutze die Ausgabe der philosophischen Schriften Spinoza's von A. Gfroerer, Stuttgart 1830.



der Form des Urtheils sich zu erkennen giebt, das Urtheil aber seine Bestandtheile aus den zwei Gruppen hernimmt. In der Subjectsvorstellung wird ein Etwas gedacht, dem ein Anderes zugeschrieben oder abgesprochen wird, wodurch man also erfährt, was das Erstere ist oder nicht ist. Dabei zeigte es sich aber, dass es viele Subjectsvorstellungen giebt, die in gewissen Fällen auch selbst wiederum Prädicate sein können, während mit einer gewissen Sorte derselben dies nie der Fall ist. Dieser Unterschied wurde für Aristoteles besonders deshalb wichtig, weil doch, wenn ein Prädicat gedacht werden soll, immer schon ein Anderes vorher gedacht, vorher gesetzt, vorher zu Grunde gelegt sein muss, und es also doch auch in Betreff dieses Vorhergedachten nicht einerlei ist, ob es immer nur als Subject gedacht werden kann und muss, oder nicht. Das, was immer nur Subject ist und niemals Prädicat sein kann, bekommt dadurch einen Vorzug: es verdient allein, für etwas Selbstständiges, Eigenes, Wirkliches, Dingliches, Wesenhaftes gehalten zu werden oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, ihm die *οὐσία* zuzuschreiben. Er fand nun ferner, dass derartige Subjectsvorstellungen immer nur solche sind, durch die ein ganz bestimmter und einzelner, nur ein einziges Mal vorhandener Gegenstand gedacht wird, wie z. B. Socrates oder dieser bestimmte, wahrgenommene Tisch, überhaupt das eine, einzelne, individuelle Ding, während solche Vorstellungen, die wir Art- oder auch Gattungsvorstellungen nennen, doch auch in die Stelle der Prädicate eintreten können, und dass mithin demjenigen, was in ihnen gedacht wird, die *οὐσία*, die Dinglichkeit, das Sein, nicht in dem Grade zukommt, wie dem Ersteren.[1]) Auch folgt hieraus, dass in allen Fällen, wo es sich um Urtheile mit dinglichen Subjectsvorstellungen handelt, das Wahrsein und das Nichtwahr-

---

1) Der genauere Nachweis, wie diese und die übrigen damit zusammenhängenden Unterscheidungen, die theils grammatikalischen, theils nackt psychischen, theils logischen Ursprungs sind, sich bei Aristoteles ausgebildet haben, ist in des Verfassers Lehrbuch der Geschichte der theoret. Philosophie der Griechen gegeben.

sein immer zusammenfällt und gleichbedeutend ist mit dem Wirklichsein und dem Nichtwirklichsein, insofern dasjenige, was das ist, dem die *οὐσία* zukommt, das heißt dasjenige, was nie Prädicat ist, nur durch die Prädicate entweder in Wahrheit oder nur irrthümlich bestimmt wird.

377. Diese Bruchstücke der aristotelischen Grammatik, Logik und Ontologie sind es, aus denen allmälig ein großes Stück der späteren scholastischen Metaphysik entstanden ist, mit denen auch noch Cartesius und noch viel mehr, als dieser, Spinoza und selbst noch Wolff und seine Schule weiter gearbeitet hat. Einmal nämlich liegt darin schon die Unterscheidung vor zwischen demjenigen Gedanken, durch den ein Etwas, ein Was, ein Subject als solches gedacht wird, und demjenigen Gedanken, durch den gedacht wird, daſs es ist oder existirt oder daſs ihm die Wirklichkeit zukommt. Das Erstere, das Subject, das schon vorher Gesetzte, heißt als solches die Substanz: Dasjenige, was nie Prädicat werden kann, von dem aber Anderes prädicirt wird. Dieses Andere, wenn es in Wahrheit als Prädicat ermittelt ist, drückt dann die essentia der Substanz, die Wesenheit derselben aus, und dieser steht gegenüber die existentia, das Sein derselben. Die Prädicate sind ferner in Bezug auf die Substanzen nicht alle gleichwerthig: die wesentlichen, welche die Essenz ausmachen, oder, wie Andere sagen, ihr unmittelbar einwohnen oder inhäriren (inesse), sind die wahren Attribute der Substanz, neben denen es aber andere giebt, welche selbst wieder von den Attributen abhängen und insofern bloß Modi oder Accidenzen oder Affectionen der Substanz sind. So sagt Spinoza: per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens; und: per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur; wie zum Beispiel Figur, Lage, Ortsbewegung, prädicativisch gebraucht, Accidenzen oder Modi des Attributes Ausdehnung sind. Ist aber die Essenz einmal als trennbar gedacht von der Existenz oder

das Was von dem Dass es ist, dann kann auch die existentia das Sein, die Wirklichkeit, selbst als Prädicat gedacht werden: es entsteht nun ein Unterschied zwischen solchen Substanzen, denen die Existenz nicht abgesprochen werden darf, und anderen, denen sie als solchen nicht zukommt und die mithin auch im wahren Sinne nicht verdienen, Substanzen genannt zu werden. Hieraus entsprang der Gedanke, dass Substanz nur Dasjenige sei, dessen Essenz auch schon die Existenz enthält oder was eine causa sui oder was in sich ist, und dessen Begriff keinen anderen Begriff, aus dem er erst zu bilden wäre, mehr nöthig hat, wie Spinoza sich ausdrückt, oder welches ein Ding ist, das so existirt, dass es keines anderen Dinges zu seiner Existenz bedarf, wie Cartesius sagt, das heißt also wiederum ein Solches, dessen Essenz auch schon die Existenz enthält.

378. Cartesius hat nun, wie früher mitgetheilt ist (221), schon mit allen eben genannten und noch anderen damit zusammenhängenden Vorstellungen operirt, und es bedarf nur einiger Abänderungen cartesischer Sätze, um Spinoza's Grundlehren zu finden. Cartesius lehrte zunächst auch schon, dass es eigentlich nur eine einzige wahre Substanz gebe, aber er nahm dabei doch noch zwei andere Substanzen an, die freilich nur vermöge der Mitwirkung der Einen, nämlich Gottes, existiren: die res extensae und die res cogitantes. Spinoza verwirft dies: er beseitigt die Vorstellung der ausgedehnten und der denkenden Substanzen und macht die Ausdehnung und das Denken zu Attributen, die unmittelbar das Wesen der einen und allein seienden Substanz, nämlich Gottes, ausdrücken, und Alles, was wir sonst Dinge, res, nennen oder als Prädicate gebrauchen, besteht in Affectionen der Substanz oder ist ein modus von einem der beiden Attribute. Erst durch diese Umänderung ist der Dualismus des Cartesius zum Pantheismus Spinoza's geworden, der also das Verhältniss zwischen dem Einen Realen und dem Vielen, das zu ihm gehört, durch die Vorstellungen Substanz, Attribut und Modus ausdrückt.

379. Auch mit der Methode des Cartesius nimmt Spinoza eine erweiternde Abänderung vor, die, kurz gesagt, darin besteht, dass die cartesischen Sätze, die Wahrheit liege in der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Gedanken und durch die göttliche Wahrhaftigkeit sei auch die Existenz des Gedachten verbürgt, in der Art von Spinoza verallgemeinert werden, dass ihm Gedanke und Gedachtes sich in einer cognitio adaequata identificirt. Er spricht von vier Arten der Erkenntniss, deren erste bloß aus dem Hörensagen die zweite aus bloß unbestimmten Erfahrungen, die dritte aus der Folgerung einer Ursache aus einer Wirkung oder einer besondere Eigenschaft aus einem Allgemeinbegriffe entspringt. Diese Erkenntnissweisen geben aber kein mit der Wahrheit des Gedachten adäquates Wissen. Eine solche vierte Erkenntnissart tritt erst ein, wo der Gegenstand nur durch seine Wesenheit, per solam suam essentiam, erkannt wird, was nur dann stattfindet, wenn der dem Gegenstande adäquate Begriff durch die Ableitung der Essenz desselben aus einem Attribute Gottes entspringt: eine solche Erkenntniss ist ein scientia intuitiva, eine unmittelbares Erblicken des Wesenhaften und Wahren, worin die certitudo mit der essentia objectiva dasselbe ist. Spinoza bleibt also bei Descartes in Betreff der formalen Bedingungen der Erkenntniss, der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Gedanken oder Begriffe (Ideen), geht aber über ihn hinaus, insofern er sie alle auf einen einzigen Begriff oder eine einzige Idee der Art zurückführen und sie wiederum aus dieser herleiten will. Mit anderen Worten: für Spinoza hängt die Wahrheit von den Definitionen ab und dasjenige Definitum, welches zu seiner Deutlichkeit und Bestimmtheit keines Anderen bedarf, ist die einzige und letzte Wesenheit, welche umgekehrt, da die Essenz, der adäquate Begriff und die Existenz sich gegenseitig decken, auch zu Ableitung alles einzelnen Gedachten den einzigen Anknüpfungspunkt hergiebt.

380. Behufs solcher Ableitung hielt Spinoza eine Nachahmung des Verfahrens der Geometrie für besonders geeignet,

welche ihren Lehrsätzen und Beweisen gleichfalls Definitionen und außer diesen eine Anzahl von Axiomen voranstellt, die sie als die beweiskräftigen Mittelglieder in die Prämissen einflechtet, um das zu Beweisende zu folgern. Spinoza stellt acht Definitionen und sieben Axiome an die Spitze und baut durch Berufung auf dieselben aus seinen Gedanken ein weitläufiges Gewebe von Sätzen auf, in denen er die Summe seiner Ueberzeugungen niedergelegt hat.

Es ist nicht nöthig, die speciellen Gründe anzugeben, weshalb der Philosophie durch eine solche äußerliche Nachahmung der Mathematik in keiner Weise gedient ist. Die von Spinoza festgestellten Definitionen lassen sich sämmtlich als Fictionen zurückweisen und auch die Axiome sind höchst zweifelhafter Natur.[1]) Ebenso überschreitet es unsere Aufgabe, in das Detail des Systemes einzugehen; nur auf zwei Bestandtheile ist die Aufmerksamkeit des Lesers hinzulenken. Nämlich einmal auf die Definition, die Spinoza von seinem Begriffe Gottes giebt nebst der dazu gehörigen Beweisführung von der Wirklichkeit des in diesem Begriffe Gedachten; und zweitens auf seine Vorstellung von der Causalität, wodurch zugleich eine Aufklärung über das Verhältniſs der göttlichen Substanz zu ihren Attributen und Affectionen gegeben oder, wie sich dies auch ausdrücken läſst, der Uebergang des Unendlichen ins Endliche oder das Hervortreten des Endlichen im Unendlichen erwiesen sein soll. Die Berücksichtigung dieser beiden Stücke genügt vollständig, um die scholastische Natur des spinozaischen Pantheismus zu erkennen, das heißt die Eigenschaft, daſs er ein Gewebe aus grammatikalischen und formal logischen Unterscheidungen und Combinationen ist.

381. Die sechste Definition lautet: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis

---

1) Die hierüber und überhaupt über Spinoza's Lehre von Ueberweg in d. Gesch. d. Ph. B. 3 S. 88. gemachten Bemerkungen können mit Nutzen nachgelesen werden.



attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.[1])

Für den hierauf bezüglichen elften Lehrsatz, dass das in dieser Definition Gedachte auch nothwendig existire, trägt Spinoza folgende drei Beweise vor:

1. Gesetzt, man könne denken, Gott sei nicht, so würde seine Wesenheit (essentia) nicht die Existenz (existentia) einschließen, gemäß dem siebenten Axiom, welches feststellt, dass, was als nicht existirend gedacht werden kann, dessen Essenz auch nicht die Existenz einschließt. Dies ist aber absurd, da der siebente Lehrsatz, dass zur Natur der Substanz die Existenz gehört, bewiesen ist. Also existirt Gott nothwendig.

2. Rücksichtlich jedes Gegenstandes muss es eine Ursache oder (seu) einen Grund geben, sowohl, warum er existirt, als auch, warum er nicht existirt. Ein solcher Grund oder eine solche Ursache ist aber entweder in der Natur des Gegenstandes selbst enthalten oder liegt außer ihm, und wo es weder einen inneren noch einen äußeren Grund giebt, dass ein Gegenstand nicht existirt, da muss er auch nothwendig existiren. Dies gilt nun auch von Gott. In Bezug auf Gott kann es aber weder in seiner eigenen Natur noch außer ihm einen Grund oder eine Ursache geben, die seine Existenz verhinderte, weil es absurd ist, so Etwas von dem absolut unendlichen und allervollkommensten Wesen zu behaupten. Also existirt Gott nothwendig.[2])

3. Nicht existiren können, ist eine impotentia, dagegen existiren können eine potentia. Wenn man nun annehmen wollte, dass das, was schon nothwendig existirt, bloß endliche Wesen wären, so würden diese endlichen Wesen von einer größeren Potenz sein, als das absolut unendliche Wesen. Dies ist aber ungereimt. Mithin existirt entweder Nichts oder es existirt auch nothwendig ein absolut unendliches Wesen, das heißt, Gott.

---

1) Von den unendlichen Attributen kennen wir aber, sagt Spinoza, nur zwei: Denken und Ausdehnung.

2) Das sehr wortreiche Original ist im Obigen abgekürzt ausgesprochen.

Nach diesen abenteuerlichen Beweisen wird dann als vierzehnter Lehrsatz auch bewiesen, daſs es auſser Gott keine andere Substanz weder geben noch gedacht werden könne.

382. Was zweitens die Frage nach der Causalität betrifft oder nach der Art und Weise, wie Spinoza das Unendliche in ein Endliches übergehen läſst und innerhalb dieser Uebergänge und unter dem Uebergegangenen einen causalen Zusammenhang denkt, so wird die Antwort hierauf durch den Satz eingeleitet, daſs Alles, was ist, in Gott ist und Nichts, ohne Gott, der mithin die absolut erste wirkende Ursache von Allem sei. Dieses Wirken (agere), heiſst es dann weiter, folge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, und zwar so, daſs Unendliches in unendlich vielen Modi, das heiſst, daſs Alles, was von dem unendlichen Denken gedacht werden kann, folgen müsse. Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. Dies geschieht aber auch einzig und allein nach den Gesetzen der göttlichen Natur, durch nichts Anderes erzwungen, so daſs Gott auch eben deshalb, weil er allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur wirke, die einzige freie Ursache und als solche zugleich aller Dinge immanente Ursache sei.

Man erkennt ohne Mühe, daſs hier die Vorstellung des Wirkens erst in den Begriff der Substanz hingetragen und dann, mit einer Verwechselung zwischen einer formalen Begriffsbestimmung und der objectiven oder realen Giltigkeit des Gedachten, aus dem vorher definirten Begriffe der Substanz wieder herausgehoben und für ein reales Ereigniſs in der Substanz selbst ausgegeben wird. Der Uebergang des Unendlichen in ein Endliches, also zum Beispiel das Auftreten eines bestimmten ausgedehnten Quantums aus der unendlichen Ausdehnung oder einer einzelnen bestimmten Vorstellung aus dem unendlichen Denken, ist nicht im Mindesten klar geworden und noch weniger ist ein hinreichender Grund davon angegeben: es ist einmal so und ge-

hört einmal zur Natur der göttlichen Substanz, die darin eben nur ihrer eigenen immanenten Nothwendigkeit folgt.

383. Die Sache wird um Nichts besser, auch wenn man nachgiebig genug ist und meint, es sei nun einmal schon das unendliche Attribut der Ausdehnung und das unendliche Attribut des Denkens in eine Folge endlicher, einzelner Modi übergegangen. Das einzige Neue, was jetzt entsteht, ist, dass jedes Einzelne in einer Reihe anderer Einzelheiten liegt, worin jedes auf ein Vorhergehendes in keiner anderen Weise folgen konnte, als wie es aus dem entsprechenden Attribute nach der Nothwendigkeit der Natur Gottes selbst hervorging; denn: res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Auch der Gedanke, der damit ferner zusammenhängt, dass, weil in der Substanz die beiden Attribute Ausdehnung und Denken doch eigentlich identisch sind, insofern beide die Essenz derselben ausdrücken, deshalb auch mit jedem Modus der Ausdehnung immer auch ein bestimmter Modus des Denkens, und umgekehrt, zusammengehöre, was allgemein der Satz ausdrückt „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" ändert an der Sache nichts. Auch hier kommt das Denken über die Behauptung, dass Eins auf das Andere mit Nothwendigkeit folge, nicht hinaus.

384. Bei Spinoza ist also von einer Causalität nur in dem Sinne die Rede, nach welchem darunter zuerst die Nothwendigkeit eines Ueberganges des Unendlichen ins Endliche, zweitens die nothwendige Abfolge der Modi je eines Attributes und drittens die aus der vorausgesetzten Identität der beiden Attribute Ausdehnung und Denken gefolgerte Nothwendigkeit des sowohl simultanen, als auch successiven Zusammengehörens zweier Modi gedacht wird. Spinoza verschmäht es sogar, die in seinem Begriffe des Denkens liegende Möglichkeit, den Modus desselben, welcher Wille heißt, dazu zu gebrauchen, aus der absoluten Abfolge, die nur aus formal-logischen Gründen gefolgert wird, herauszukommen: auch das Wollen ist ein necessitirtes, wie in Gott, so auch im

Menschen.[1]) Nur eine kleine, aber inconsequente Abänderung entsteht dadurch, dass Spinoza meint, jede res, also auch die mens humana, bemühe sich so viel, wie möglich, sich in ihrem Sein zu erhalten, was aber wiederum nichts Anderes bedeuten soll, als was die actualis essentia des Einzelnen ist, welches darin der Nothwendigkeit der Essenz folgt, ein Gedanke, der in Spinoza's Rechtslehre entscheidend wird.

385. Auf Grund des Mitgetheilten lässt sich sagen, dass Spinoza's Gottwelt oder Weltgott ein nach scholastischer Sprache und Logik zusammengewebtes Vorstellungssystem ist, welches zugleich auf einer dürftigen Anschauung von der Natur, vom Menschengeiste, von der Geschichte und den sich auf diesen Gebieten darstellenden idealen Lebensformen basirt. Der Grundcharakter dieses Systemes liegt in einem fatalistischen Mechanismus,[2])

---

1) Spinoza denkt das Wollen ohne ein Begehren, Verlangen, Streben, Beabsichtigen, Beschliessen u. s. w. und setzt es der Fähigkeit gleich, bejahen und verneinen zu können. Als zum Denken gehörig oder vielmehr mit ihm identisch (voluntas et intellectus idem sunt) unterliegt das Wollen deshalb der gleichen Nothwendigkeit, wie das Vorstellen.

2) Auch Leibniz macht Theod. p. II. § 173 darauf aufmerksam, dass Spinoza das Attribut des Denkens (cogitare) nicht, wie es möglich gewesen wäre, verwerthet hat. Er sagt: Spinosa paroît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'Auteur des choses et s'imaginant que le bien et la perfection n'on rapport qu' à nous et non pas à lui. Il est vrai, que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, cogitationem, non intellectum concedit Deo. Von der Beweiskraft in Spinoza's Sätzen sagt Leibniz in dem schönen Aufsatze Preceptes pour avancer les sciences (Erdm. S. 168): Plusieurs habiles hommes de nôtre tems ont taché de raisonner géométriquement hors de la géométrie, mais on en voit guères qui y ait assez reussi pour nous donner moyen de nous reposer sur lui et de le citer comme on cite Euclide. Pour s'en éclaircir on n'a qu'à examiner les prétendues démonstrations de Mr. Descartes dans une des réponses aux objections contre ses méditations et celle de Spinosa dans l'essay sur les principes de Descartes et dans l'ouvrage posthume de Deo, qui est si plein de manquemens, que je m'étonne. Und in einem Aufsatze vom Jahre 1702 (Erdm. S. 179) sagt er: Spinosa a prétendu démontrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde, mais ces

worin das, was Spinoza Substanz oder Gott nennt, doch eigentlich Nichts erwirkt, sondern nach einer inneren Nothwendigkeit nur von einer Modification seiner Attribute zu einer anderen übergeht, ohne daß irgendwie etwas Neues dabei herauskommt, da die ganze Möglichkeit, welche in der sogenannten Unendlichkeit des Denkens und der dazu gehörigen Ausdehnung liegt, schon gedacht ist. Die Welt, das heißt Gott, ist in jedem Zeitmoment ein Gleichvieles, das sich wie ein großes Meer in sich selbst hin und her bewegt, ohne dass wir wissen, weder wodurch, noch wozu es geschieht, sondern von dem es nur heißen kann: es ist einmal so.

386. *β.* **Hegel.** Ein ganz anderes Bild von der Welt entwirft der Pantheismus Hegels, der den Grundgedanken desselben, daß die Welt eine Darstellung Gottes sei, unter den deutschen Pantheisten am tiefsten erfasst und am umfangreichsten ausgebauet hat.[1]) Spinoza's schon fertige Substanz verschwindet ebenso, wie der todte Mechanismus der Welt, als welchen sie sich in den Modificationen ihrer Attribute und in den Abläufen derselben darstellt. An die Stelle der scholastischen Definitionen und des äußeren geometrischen Formalismus, der ihnen aufgedrängt wird, tritt bei

---

démonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles. Zu einer tiefer eingehenden Beurtheilung Spinoza's ist auf Herbarts Metaphysik Th. 1. Abth. 2 zu verweisen.

1) Hegel, geb. in Stuttgart den 27. August 1770, studirte gleichzeitig mit Schelling in Tübingen von 1788—1793. Nach einem Aufenthalte in der Schweiz und in Frankfurt a. M., ging er 1801 nach Jena, wo er bis 1805 Privatdocent war. 1808 wurde er Gymnasialdirektor in Nürnberg und blieb daselbst bis 1816, in welchem Jahre er Professor der Philosophie in Heidelberg wurde. Aus dieser Zeit stammt die erste Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. 1818 wurde er nach Berlin berufen, wo seine Lehre allmälig eine so bedeutende Macht wurde, dass Hegel eine Zeit lang gewissermaßen der Staatsphilosoph war. Er starb d. 14. Nov. 1831. Die sämmtlichen Werke sind nach seinem Tode von einem Verein philosophischer Freunde herausgegeben in 18 Bänden, Berlin 1832 u. f. Für den Anfänger bleibt auch jetzt noch die Encyklopädie, deren 4. Aufl. mit einem Vorworte von Rosenkranz, Berlin 1845, erschienen ist, zur vollständigen Orientirung über Inhalt und Form des Systemes am empfehlenswerthesten.

Hegel der Gedanke, das Problem so zu fassen, dass wissend und begreifend der Hergang oder vielmehr der innere logische Zwang erkannt werde, durch den der Weltgrund aufhört, bloß das, was er an sich ist, zu sein und zur Weltbildung und in dieser zur Weltordnung übergeht. Während Spinoza's Gott nichts Großes denkt und noch weniger Großes will und selbst in seiner Ausdehnung nichts Großes ist, in seiner Welt es zu keiner Kunst, zu keiner Wissenschaft, zu keiner Religion, zu keinem Fortschritt von roher Ausdehnung zu pflanzlichen und thierischen Organismen, zu keiner vom Niederen zum Höheren fortschreitenden Ausgestaltung des Menschengeistes in dem Individuum, wie in der Gesellschaft, im Staat und in der Geschichte kommt: will Hegel dies Alles in die Darstellung seines Weltgottes und seiner Gottwelt vom Geringsten bis zum Höchsten aufnehmen und erst hierdurch das erreichen, was Spinoza eine adäquate Erkenntniss seines Gottes nannte.

387. Freilich gilt andererseits auch von Hegel dasselbe, was von Spinoza gesagt worden ist: auch Hegel's Philosophie entspringt nicht durch ein Nachdenken über einzelne bestimmte, in dem Erfahrungskreise gegebene Probleme, sondern in den schon ausgebildeten Gedanken und Lehren eines Anderen stehend und diese benutzend und an sie anknüpfend. Dies ist der eine Factor, der, um Hegels Philosophie verständlich zu finden, bekannt sein muss: er giebt theils gewisse Inhaltsbestimmungen her, nach denen Hegel das definirt, was er als Weltgrund denkt, theils hängt von ihm die Methode ab, das heißt das Denkverfahren, welches Hegel zu einer adäquaten Erkenntniss der mit dem Weltgrunde vor sich gehenden Weltbildung für geeignet hält. Dieser Factor stammt, abgesehen von gewissen hier nicht weiter zu berücksichtigenden Rückwirkungen, die Hegel von Schelling[1]) erfuhr, vorzugsweise aus

1) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geb. 1775 zu Leonberg in Würtemberg, gest. 1854, ist neben Hegel der zweite einflussreichste deutsche Pantheist. Er konnte aber in dieser Schrift nicht speciell beachtet werden, weil sein Denken für die Absicht, die Methode und die Resultate eines Systemes zu philoso-

Fichte's Idealismus. Der zweite Factor, der zum Verständnisse, wie der Hegel'sche Pantheismus hat entstehen können, nöthig ist, liegt in der eigenartigen Natur dieses Denkers. Es scheint mir, daß diese Eigenartigkeit wesentlich in folgenden drei Momenten zu suchen sei: 1) In Hegel wirkte die volle und ganze Hingabe an die Ueberzeugung, dass alles Wirkliche und Wesenhafte, nebst allen Erscheinungen desselben in irgend welchen gegebenen Dingen, Ereignissen, Zuständen und Verhältnissen der Natur und des Geisteslebens, ebenso wie alle Wahrheit und Erkenntniss derselben, nur im Gedanken, im Begriffe, kurz in dem geistigen Element liege und gesucht werden dürfe: also gänzliche Identificirung alles thatsächlich Gegebenen mit speculativen Gedanken, in denen die Wesenheit und der reale Sinn desselben enthalten sein soll. 2) Damit hängt das lebhafteste Bewusstsein des in den logischen Operationen des Denkens liegenden Zwanges, das heißt, der inneren treibenden logischen Nothwendigkeit zusammen. Besonders durch diese Eigenschaft weicht Hegel von Schelling ab: er hält zwar mit ihm die Idee des Absoluten und des mit sich identischen Realen fest, kann sich aber weder mit Schellings Behauptung einer intellectuellen Anschauung, noch damit begnügen, das absolute Weltprincip nur nach äußerlichen, durch sinnliche Wahrnehmung oder Reflexion gewonnene und hineingetragene Vorgängen, wie Polarisation, Potenzirung, Selbstbejahung, sich zum Endlichen umändern zu lassen; und noch viel weniger mit Spinoza's an sich vernunftloser Substanz. Hegel forderte vielmehr, daß die Art der Darstellung oder Offenbarung oder Entwickelung, worin das Absolute, die Idee, der

phisch-didactischen Zwecken zu benutzen, zu wenig logisch disciplinirt gewesen ist. Hiermit wird seine Bedeutung in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie nicht in Abrede gestellt. Lotze sagt: „Die Eigenthümlichkeit seiner vielfältigen, immer etwas abweichenden und niemals zu systematischer Geschlossenheit gelangten Darstellungen macht nur die Angabe der Grundgedanken möglich, durch die er auf sein Zeitalter eine außerordentliche Wirkung ausübte.“ Auch dies war für unseren Zweck nicht maßgebend.



Begriff sich in concreto darlegt, auch genau angegeben werde, das heißt, er verlangte eine das Innere der Sache treffende Methode. 3) Hieraus folgt wiederum die dritte Eigenthümlichkeit Hegel's. Sie besteht in dem starken Bedürfnisse für eine aus der Natur der Sache und der Methode sich ergebende Systematik, nicht für eine bloß äußerlich angeordnete, sondern für eine innerlich determinirte Gliederung der Gedanken und den daraus resultirenden einheitlichen Begriffsbau. Nur aus dieser Eigenthümlichkeit erklärt sich das unermüdliche Arbeiten im Spalten und Distinguiren, wobei sich freilich auch der Umstand stark geltend gemacht hat, daß in solchen Arbeiten oft die Sprache mehr das Denken, als dieses die Sprache regiert, wodurch Hegel's Philosophie, und zwar nicht mit Unrecht, den Schein eines modernen Scholasticismus angenommen hat.

Für unseren Zweck kommt es wesentlich auf das Verständniß dessen, als was Hegel seinen Weltgrund denkt, und der Methode an, nach der dieser Grund zum Einzelnen und Concreten, oder in der Sprache des Pantheismus, zum Endlichen übergehen soll.

388. Schon bei Aristoteles tritt der Gedanke hervor, daß der Proceß des Werdens, des Entstehens und der Fortbildung ein dreigliedriger sei. Dem Werdenden liegt nämlich als Anfangsglied eine Dynamis zu Grunde, das heißt, ein Etwas, welches das, was ein Begriff aussagt, nur erst der Möglichkeit nach ist, wo also gleichsam das, was der Begriff als das Wesentliche ausdrückt, sich noch vor seiner concreten Existenz in einer völligen Unbestimmtheit, in dem nackten „An-sich“ befindet. Diese Dynamis, da sie etwas Bestimmtes werden soll, geht zweitens in die Stufe der Energie, das heißt der Kraftentwickelung über; sie fängt an, durch ihre innere Activität ein Bestimmtes und Besonderes in vielfacher Hinsicht zu werden, so wie es der mehr oder weniger reiche Begriff der Wesenheit verlangt. Da sie immer etwas Anderes wird, als was sie zuerst in ihrem An-sich war, so geht das Letztere nunmehr in das „Anderssein“ oder in das Außersichsein des An-sich über. Insofern aber dieser Proceß

der Energie fortgeht, vollendet sich auf einer dritten Stufe immer mehr das in Wirklichkeit, was in der Dynamis lag, und der Schluss ist die Entelechie, gewissermaßen das zu einem wirklichen Fürsichsein aufgehobene Anderssein, welches dem Begriffe völlig entspricht.

Es wird nicht behauptet, dass die aristotelischen Gedanken auf Hegel bewusst eingewirkt haben, ebenso wenig, wie dies in Betreff einer auch schon von Kant gemachten Bemerkung zu behaupten ist, auf welche Lotze hingewiesen hat. Solche Reminiscenzen sollen hier nur als Beispiele zu dem allgemeinen Gedanken Hegel's dienen.[1])

389. Insbesondere aber hatte Fichte das reine, absolute Ich nicht mehr als todte Substanz, sondern als absolute Thätigkeit gedacht und eben diese in mehreren auf einander folgenden Thathandlungen fortschreiten lassen. Das Ich ist ein Subject, welches sich setzt, das heißt, sich denkt und eben hierdurch, obgleich es ein Einfaches ist, im Unterscheiden seiner selbst in sich, da es von sich weiß, sich in sich entzweit. Diese Entzweiung aber ist in der That ein Widerspruch, der noch dadurch gesteigert wird, dass dasselbe Ich, welches sich denkt, auch sich selbst als ein Anderes denkt oder als ein Nicht-Ich sich gegenübersetzt. Die Ausgleichung dieses Widerspruches kann nur dadurch geschehen, dass dasselbe Ich die von ihm selbst gesetzte Schranke wieder aufhebt, in seine absolute Thätigkeit das Nicht-Ich, was es im Grunde doch schon selbst ist, zurücknimmt und seine Identität mit sich hierdurch voll und ganz bewahrt. Hier ist also schon in den Thathandlungen eines Wesens innere Selbstbewegung, die dreigliedrig, als Thesis, Antithesis und Synthesis fortschreitet und doch in ihren Anfang zurückkommt.

390. Diesen Fortgang nun, den Fichte noch mehr äußerlich aus dem Nachdenken des Philosophen über den Begriff des

---

1) H. Lotze, Geschichte der deutsch. Ph. 1882. S. 64: „Man erkennt im Ganzen noch die Einwirkung der Kantischen Kategorientafel.“

Ich ableitete und dann dem Ich, also einem doch immer nur noch Endlichen, dem Ich des Menschen, zuschrieb, machte Hegel zu einem dem Absoluten-an-sich, dem einzigen Absoluten selbst immanenten Process. Der Philosoph ahmt jetzt diesen Process in seinem Denken so nach, dass das, was der Process objectiv oder realiter ist, in einem mit ihm identischen Denken gleichsam nur wiederholt wird. Er selbst, dieser Process, kommt dadurch zu Stande, daß das Absolute eine innere logische Unruhe hat, insofern das, was es an sich ist, noch lange nicht das ist, was es auch für sich sein kann und sein muss. Diese innere logische Unruhe ist die Unruhe des Widerspruchs oder, wie es heißt, die dem Absoluten immanente Negativität oder, wie Hegel auch sagt, sie ist ihm nicht äußerlich, sondern seine eigene Dialectik. Hierdurch wird das Absolute getrieben, jedes Glied oder jede Stufe seines Seins wieder aufzuheben, zu negiren, und durch diese, nicht bloß in unserer Reflexion oder unserem subjectiven Denken bestehende, sondern reale Negation eine höhere Stufe zu erreichen, doch aber gleichfalls nur, um auch sie wieder zu verneinen und eine noch höhere Daseinsform und zugleich eine noch höhere Wahrheit zu gewinnen. Dieser Process, der sich auch so ausdrücken läßt, dass „der Widerspruch das wahrste und tiefste Wesen der Dinge ist," dauert so lange, bis das Absolute aus seinem An-sich gänzlich fortgetrieben durch das Anderssein zu einem vollen An- und Für-sich-sein gelangt.

391. Consequent ergiebt sich hieraus auch die Gliederung des Systems. Insofern nämlich der das Absolute zur Entwickelung oder Ausgestaltung seiner selbst bringende Process logisch ist, so begreift es sich, warum es selbst auch der absolute Begriff oder die Idee genannt wird, und anderseits dass, weil derselbe dreigliedrig ist, nämlich ein An-sich, ein Andersein und ein Für-sich einschließt, auch der Rhythmus der Methode, das heißt hier des realiter den Weltbildungshergang darstellenden Denkens, gleichfalls dreitheilig sein muss. Danach zerlegt sich das ganze System in drei Theile, und jeder derselben wiederum in drei, von

denen der dritte immer die höhere Vereinigung oder Wahrheit der anderen ist. Der erste Haupttheil ist die Logik, dieses Wort im Hegel'schen Sinne genommen, als Lehre von dem Absoluten oder der Idee in ihrem An-sich-sein. Hegel giebt uns darin Nachricht von dem allgemeinen logischen Gange oder den Denkformen, nach denen das Absolute seinem Wesen an sich gemäß arbeiten muss, und die also die Art und Weise, wie es sich selbst als Welt darzustellen hat, bestimmen. Der zweite Haupttheil ist die Lehre von der Idee in ihrem Anderssein oder in ihrem Außer-sich-sein, oder, in unserem Ausdrucke benannt, die Naturphilosophie. Der dritte Haupttheil belehrt uns, wie das Absolute sich durch die Natur, durch sein Anderssein, zum Geiste fortarbeitet und ein Leben für sich ist und es in einer an und für sich seienden Einheit hat, oder er ist, in unserem Ausdrucke benannt, die Philosophie des Geistes.

Das Specielle gehört nicht hierher; aber zugestanden werden muss, dass Hegel, mit passender und nicht passender Einverleibung seiner vielen theils richtigen theils unrichtigen Kenntnisse und der Begriffe von den hervorragendsten geistigen Besitzthümern der menschlichen Kultur in seine Gedankenwelt, einen großartigen, majestätischen Bau aufgeführt hat, der aber freilich nach der Ueberzeugung vieler Denker, und auch der meinigen, doch nur ein glänzendes Luftschloss ist.[1])

---

1) Es wird hier auf eine specielle Kritik des Hegel'schen Pantheismus verzichtet, weil auch für denselben das nachher über den Pantheismus überhaupt Vorzubringende gilt. Sehr zu empfehlen ist aber sowohl zur Befestigung des Verständnisses der Hegel'schen Motive und der Methode, als auch, um eine richtige Specialkritik einzuleiten, das Nachlesen des in der oben genannten Schrift Lotze's enthaltenen Abschnittes über Hegel, § 49—55, um so mehr, da Lotze wegen seiner frühesten engen Beziehung zu Hegels Philosophie eine besondere Beachtung seines Urtheils über dieselbe beanspruchen darf.

Siebenzehntes Kapitel.

Der Pantheismus.

b. Rudolph Hermann Lotze. Darstellung und Beurtheilung.

392. Die Zeitlage der Philosophie macht es zur Pflicht, das Nachdenken vorzugsweise auf solche Systeme hinzulenken, welche die Aufgabe der Philosophie, die sachlich gegebenen und Grund legenden Probleme im Bewusstsein der fortschreitenden Zeit lebendig zu erhalten und in der Anweisung des Denkens zu einer besonnenen und gründlichen Arbeit Behufs ihrer Lösung nicht zu ermüden, — ebenso umfassend, logisch besonnen und scharf, wie in klarer und wissenschaftlicher Sprache und zugleich in einer der Natur dieser Beschäftigung allein würdigen Gesinnung angegriffen und behandelt haben. Zu den Systemen dieser Art gehört, wenn irgend eins, unzweifelhaft auch die Philosophie Lotze's.[1])

---

1) Lotze ist in Bautzen den 21. Mai 1817 geboren und den 1. Juli 1881 in Berlin gestorben. Er studirte 1834 u. f. J. in Leipzig, zunächst vorzugsweise mit medicinischen Disciplinen beschäftigt, bald aber auch mit der Philosophie, besonders, nach eigener Mittheilung, durch Chr. Herm. Weiße, einen Anhänger der Hegelschen Philosophie, dazu angeregt. 1839 wurde er Docent daselbst und 1844 als Professor der Philosophie auf den durch Herbarts Tod erledigten Lehrstuhl nach Göttingen berufen. Hier hat er durch seine Vorträge über alle Theile der Philosophie eine höchst wirksame Thätigkeit entwickelt bis 1881, in welchem Jahre er einen Ruf nach Berlin annahm, wo er unerwartet nach kurzer Zeit starb. Von seinen zahlreichen, namentlich auch für die Medicin, insbesondere für die Physiologie wichtigen Schriften, sind hier zunächst die nach seinem Tode veröffentlichten Dictate aus den in Göttingen gehaltenen Vorträgen, Leipzig b. Hirzel 1881—1885 in acht Heften, und im Anschluss hieran der Mikrokosmus oder Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 3. Aufl. Leipzig 1876, zu nennen. Ferner die Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852. Auch die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868, gehört noch hierher. Das große, aber leider nicht vollendete Werk: System der Philosophie, 1. Theil, Logik, Leipzig 1874 u. 1881, und 2. Theil, Metaphysik, Leipzig 1879, muss den Abschluss des Studiums seiner Philosophie bilden.



Zu einer Zeit, in der es kein herrschendes System der bezeichneten Art giebt und auch keine rein und echt philosophische Strömung maßgebend aus den übrigen Wissenschaften in die Hörsäle und in die Litteratur einfließt, — da ist namentlich die studirende Jugend und überhaupt Jeder, der ohne gründliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie doch philosophische Erkenntniss sucht, in Gefahr, einer bedenklichen Richtung anheim zu fallen, während auf der anderen Seite in den Wissenschaften selbst möglicher Weise zugleich eine Interesse für exactere Philosophie noch vorhanden sein kann, das aber nicht ausreicht, dem nach speculativer Erkenntniss strebenden Geiste der Jugend zu genügen.

So ist es gewissermaßen jetzt. Auf der Seite der nichtphilosophischen Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft und der Mathematik, gilt Kant und auch wohl in beschränkterem Kreise Herbart als Träger einer Speculation in nüchternem Sinne. Dies kann aber allein die Jugend nicht befriedigen, weil es sich dabei nicht um solche Probleme handelt, an denen die weiterstrebende Jugend sich am liebsten versucht. Auf der anderen Seite ist es die sensualistische und materialistische oder auch pessimistische Richtung, die sich breit macht, oder es sind dunkele, stinzirte Sätze, an deren Verwerthung und leicht möglicher Benutzung zur sogenannten Aufklärung des Volkes man sich ergeht. Dort wird untersucht, aber in ganz speciellen Gebieten, die keine weite Fernsicht eröffnen, hier wird über die allerallgemeinsten Verhältnisse der Welt in ihren Grundfesten geurtheilt, ohne die mühsame und doch unerläßliche Vorarbeit mit den nächstliegenden Problemen, die in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen enthalten sind, durchgemacht zu haben. Dies ist meiner Meinung nach nicht wohl dienlich. Es ist vielmehr richtiger und wünschenswerther, wenn der Geist der Jugend sich der genauen und sauberen Untersuchung der in den Thatsachen liegenden speculativen Fragen zuwendet: und eine solche Untersuchung hat Lotze geführt und bietet sie dar.

393. Lotze's Philosophie ist das Resultat einer langjährigen umfassenden Geistesarbeit, die mit den Methoden und Grundsätzen der exacten Naturforschung und deren Lehren ebenso vertraut war, wie sie sich auch den höchsten speculativen Problemen und solchen Zielen widmete, nach denen bis dahin die Philosophie strebte und stets streben muss. In ihm verbindet sich in glücklicher Weise der besonnene und methodisch disciplinirte Empiriker mit dem speculativen Idealisten, der Geist der Thatsachen mit dem Wissen der denknothwendigen Wahrheiten in einer übersinnlichen Welt, der theoretische Trieb mit dem ethisch ästhetischen Urtheil und dem religiösen Verlangen. Dies giebt sich unmittelbar in der Formel zu erkennen, in welcher die letzte Aufgabe und das Endziel der Philosophie Lotze's sich aussprechen läßt. Diese Formel lautet: es soll die Zusammengehörigkeit des Mechanismus aller Thatsächlichkeiten der Welt mit dem Reiche der ewigen Wahrheiten und der unveränderlichen Werthe in dem Sinne der Unterordnung und Dienstbarkeit des ersteren unter die letzteren nachgewiesen werden.

394. Die wissenschaftliche Gesinnung andrerseits, durch welche Lotze hierbei geleitet ist, drückt er selbst in einem contemplativen Rückblicke, den er am Schlusse seines Mikrokosmus auf die durchlaufene Denkbahn zurückwirft, ebenso anziehend, wie imponirend aus. „Dem Ganzen meiner Arbeit, sagt er, liegt zu Grunde der Streit einerseits gegen alle Verehrung leerer Formen und gegen die Werthüberhöhung dessen, was nur Voraussetzung oder Folge, Mittel oder Erscheinungsweise des wahrhaft Werthvollen, Lebendigen nnd Wesenhaften ist; und damit verschwistert der andere Streit gegen jede Schwärmerei, welche das Höchste in anderer Weise lieber wirksam sehen möchte, als in der, die es sich selbst gewählt hat. Aus dieser Gesinnung entsprang die Achtung vor dem wissenschaftlichen Werthe mechanischer Forschung in Natur und Geschichte, aus ihr zugleich die hartnäckige Ablehnung, in allem Mechanismus mehr zu sehen, als die im Denken isolirbare Form des Verfahrens, die das höchste Wirkliche der leben-

digen Entwickelung seines durch sie allein nie erschöpfbaren Inhaltes giebt. Und nicht gegen die materialistischen Ansichten allein galt uns dieser Kampf, sondern eben so sehr gegen jenen Idealismus, der ihnen gegenüber die bessere Sache zu verfechten glaubt. Es schien uns völlig gleichgiltig, ob der wesentlichste Kern der Wirklichkeit, aus dem alles Andere wie selbstverständliches Nebenwerk hervorsprießen soll, in seelenlosen Atomen, blinden Kräften und mathematischen Gesetzen des Wirkens, oder ob er in denknothwendigen Begriffen irgendwelcher Art, in relativen oder absoluten Ideen und den Gaukeleien ihrer dialectischen Bewegungen gesucht wird. Alle diese Ansichten würdigen ganz gleichmäßig die Natur und die Geschichte dazu herab, Darstellungen des unbedingt Gleichgiltigen und Werthlosen zu sein, dessen Vorhandensein in der Welt des Denkbaren nur begreiflich ist, wenn es als der letzte formelle Widerschein des lebendigen Geistes und seiner lebendigen Thätigkeit gedacht wird. Und wie in der Erkenntniß, so schien es uns im Leben die Summe der Weisheit, das Geringe nicht zu vernachlässigen, aber es nicht für zu groß auszugeben; nur für das Große sich zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein. Beistimmung hatten wir weder für Bestrebungen, welche ohne Achtung vor dem allgemeinen geistigen Mechanismus des Rechtes die menschlichen Verhältnisse nach geistvollen Eingebungen ordnen möchten, noch für jene, die in dem Dienste dieses Mechanismus erstarrt, nur die Herstellung gesetzlicher Thatbestände fordern. — Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter giebt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Theile verständlich macht."

Da hier nicht Geschichte der Philosophie gelehrt wird, sondern aus ihr nur diejenigen Sätze den einzelnen Systemen entlehnt

werden, die zur Klarlegung der Probleme und zur Characteristik der Hauptrichtungen dienen können, so erscheint es zweckmäßig, die Eigenartigkeit der Philosophie Lotze's zunächst dadurch ins rechte Licht zu stellen, dass in Kürze das erwähnt wird, was er im Gegensatz zu den von ihm abweichenden Lehren als das Richtige festhält, und dann das Specifische seines pantheistischen Grundgedankens anzugeben.

395. Im Kampfe gegen den Materialismus, den Lotze bei jeder sich darbietenden Gelegenheit aufnimmt, bedient er sich theils directer theils indirecter, theils speculativer, theils von den Thatsachen der Erfahrung entlehnter Gründe. Er löst den Begriff der Materie in der Bedeutung eines raumerfüllenden, ausgedehnten Realen, dasselbe möge als sinnlich wahrnehmbares oder als ein unwahrnehmbares Quantum gedacht werden, in die darin liegenden und damit zusammenhängenden besonderen Vorstellungen auf und zeigt, dass in keiner derselben etwas für sich Bestehendes gedacht wird: der Begriff der Materie in solchem Sinn ist auch für Lotze eine grundlose Erschleichung und Einbildung. Dasselbe gilt von der Vorstellung eines für sich existirenden Raumes, in dem sich Dinge, wie in einem schon vor ihnen und außer ihnen fertigen Vacuum, sollen hin und her bewegen können.

Auf dem engeren Gebiete der Anthropologie und Psychologie wird die Incommensurabilität zwischen Bewegung, wenn solche auch als ein Wirkliches könnte gedacht werden, und einem qualitativen Ereigniß, das psychisch und von räumlichen Prädicaten frei ist, hervorgehoben. Deshalb kann auch der Materialismus aus seinen Vorstellungen keinerlei Combination von Prämissen schaffen, aus denen ein geistiger Inhalt sich als Folge denkrichtig ergäbe. Insbesondere ist die beliebte Ansicht, als ob das Psychische sich wie eine Resultante oder eine resultirende Function aus den vielen materiellen Vorgängen verhalte, sowie eine neue Bewegung aus vielen anderen hervorgeht, völlig illusorisch, weil, wie Lotze sehr speciell nachweist, zwischen beiden Fällen nicht einmal etwas Analoges vorhanden ist. Lotze ist deshalb überzeugt, dass, wie

er metaphysisch überhaupt alles Wirkliche für ein Geistiges hält, auch insbesondere in der Psychologie die Thatsachen des Bewusstseins auf ein immaterielles, geistiges Wesen, die Seele, zu beziehen sind. Diese Ueberzeugung begründet er noch durch besondere Argumente. Einmal durch den Nachweis, dass die Einheit des Bewusstseins, das heisst die Thatsache, dass es ein beziehendes Bewusstsein giebt, welches das Verhältniss und den Zusammenhang zweier oder mehrerer psychischer Inhalte zu einander und mit einander weiss, mit der Voraussetzung einer Vertheilung auf zwei oder mehrere räumlich trennbare oder getrennte Elemente, überhaupt auf einen numerisch vielfachen Grund, ganz unvereinbar ist, eine solche Thatsache vielmehr auch einen realiter einheitlichen Träger oder Besitzer nothwendig fordert. Damit verbindet er zweitens den Hinweis auf die Thatsache, dass zu allem Vorstellen, Fühlen und Begehren, also zu allen Classen der psychischen Vorgänge, noch der eigenthümliche Vorgang der inneren Beobachtung und Apperception hinzukommt, der gleichfalls das Einzelne in eine einheitliche Conception bringt, was jede räumliche Trennung ausschliesst. Drittens hebt er die Thatsache hervor, dass in dem Ichbewusstsein unzweifelhaft der Gedanke eines Subjectes liege, welches so gedacht werden müsse, dass es von sich aus Bewegungen und Handlungen beginne, die keinem anderen Subjecte zugeschrieben werden können. Und endlich hält er daran fest, dass die höheren intellectuellen Interessen, welche sich unverrückbar auf die Anerkennung einer Welt allgemeiner Wahrheiten und unveränderlicher Werthe stützen, bei der Annahme, dass das geistige Leben mit der Relativität und Wandelbarkeit materieller Wesen und Vorgänge zusammengehöre, ebenso undenkbar, wie unerklärlich sein würden.

396. Bei der Frage nach dem Verhältnisse zwischen Lotze und Hegel kommen besonders folgende Punkte in Betracht. Zwischen der Philosophie Beider ist insofern eine gewisse Verwandtschaft, als auch Lotze das Wesen der Dinge oder sagen wir ihre individuelle Wirklichkeit, ihre substantielle Bedeutung von

logischer Natur, wie Hegel, also auch eine Idee oder einen Begriff sein lässt, aber doch nicht in dem Sinne eines einzelnen, bloß psychisch-subjectiven Gedankens des Weltgrundes, sondern eines aus Gott gewissermaßen entlassenen und relativ-selbstständigen Gedankens. Wie Lotze dies meint, wird nachher klarer werden.

397. Zweitens. Lotze verwirft den Aufbau des Systemes parallel laufend mit dem Zustandekommen der Welt der Endlichkeiten, wie Hegel ihn ausführt, welcher den Weltgrund, den Begriff an sich, auch an den Anfang des speculativen Denkens stellt, während Lotze gerade umgekehrt verfährt, indem er den Weltgrund erst zu erkennen sucht, nachdem er alle Schichten der endlichen Dinge als bloß relative Wirklichkeiten der Reihe nach abgetragen und jede derselben als einen Hinweis auf eine tiefere benutzt. Oder mit anderen Worten: bei Hegel steht Gott an der Spitze des Systems und breitet sich in die Weite der Welt aus, bei Lotze steht er an dem Ende des Systems und bildet das abschließende und alle Theile zusammenhaltende Glied des Systems.

398. Hiermit hängt drittens zusammen, dass Lotze den ganzen dialectischen Hergang, in welchem Hegel den Weltbildungsprozess des sich selbst Verendlichenden und zugleich sich selbst in der Geschichte seiner selbst zu sich Ausbildenden darstellt, für ein unwahres logisches Spiel hält. Der dreitactige Schritt der Hegelschen Methode ist ihm eine erzwungene, willkürliche Form, bei der bei aller scheinbar inneren, logischen Tendenz doch nur Willkür herrscht. Für Lotze ist Gott kein zur Welt Werdendes und durch das Werden sich selbst Gebärendes, sondern Gott ist von Anfang vollendet und ganz in seinem eigenen unendlichen Sein-für-sich, eine unendliche Persönlichkeit, die aber den endlichen Wesen eine relative Selbstständigkeit gewährt, ohne sich von ihnen zu sonderen. Lotze nannte früher seine Philosophie selbst einen teleologischen Idealismus im Unterschiede vom logischen Idealismus, womit Hegels Philosophie von ihm bezeichnet wird.

399. Hieraus folgt endlich der große Unterschied zwischen Beiden, dass alle Werthprädicate in Lotze's Philosophie eine ganz andere Stellung und Bedeutung für die Menschenwelt haben, als bei Hegel. Einen solchen Satz, wie Hegel ihn einmal ausgesprochen hat, nämlich: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, kann Lotze, in welchem Sinne man diesen Satz auch deuten mag und vielleicht auch als richtig und wahr deuten zu können meint, in keinem Sinne aussprechen. Lotze unterscheidet das Wirkliche als solches, wenn darunter nicht das absolute Wesen selbst gedacht wird, als etwas Gleichgiltiges von Demjenigen, was werth ist, dass es wirklich ist. Daher haben in Lotze's System auch die Ethik, die Aesthetik und die Religionsphilosophie einen andern Inhalt, als bei Hegel.

400. Was das Verhältniss zwischen Lotze und Herbart betrifft, so hat man Lotze öfter einen Anhänger der Herbartschen Philosophie genannt. Der Grund liegt darin, dass Lotze in der That vielfach mit Begriffen und Sätzen operirt, die Herbart längst vor ihm zuerst erdacht und gebraucht hat, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie. Ebenso ist es richtig, dass er, gleich wie Herbart, insbesondere eine metaphysische Opposition gegen gewisse Allgemeinbegriffe, wie Leben, Kraft, Causalität u. s. w. bildet, von deren ungeprüfter Verwendung viele Irrthümer und erkenntnisslose Lehren auch in den nichtphilosophischen Wissenschaften herrühren. Allein dies ist doch im Vergleich zu den Gegensätzen, in denen Lotze zu Herbart steht, unwesentlich, die so überwiegend sind, dass Lotze mit Recht wiederholt seine Unterordnung unter Herbarts Weltansicht und seine Einordnung in die Herbartsche Schule zurückgewiesen hat. Diese Gegensätze sind, in Kürze ausgesprochen, folgende.

401. Zuerst, wenn auch Lotze gleichfalls von seinem endlichen Wirklichen im Sinne von Monaden oder einfachen Wesen spricht, so gleichen die letzteren doch gar nicht den von Herbart definirten Wesen. Die Letzteren sind für Lotze etwas Todtes

und ihr Begriff gilt ihm für widersprechend. Absolute Einheit im Sinne von Einfachheit und reiner Identität, die Herbart verlangt, läfst sich in ihnen nicht bewahren: Wirken und Leiden gehört zu ihrer Natur.

402. Dies hängt zweitens mit dem fundamentalen Gegensatze zusammen, der zwischen Herbart und Lotze in Betreff der Definition des Begriffes vom Sein besteht. Herbart sagt, in Uebereinstimmung mit Kant, dafs das Sein so viel sei, wie die absolute Setzung, die relationslose Position, und folgert hieraus, wie mitgetheilt ist (311), eine Anzahl von logischen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um das Sein von Etwas denken zu dürfen, und die sämmtlich den Sinn haben, dafs dadurch von dem Gedanken jede etwaige Beziehung oder Relativität ferngehalten wird, sowohl innerhalb dessen, was ein Seiendes ist, als auch einem Andern gegenüber, durch dessen Sein erst das Sein des zuerst Gedachten denkbar würde. Lotze sagt gerade im Gegentheil: Sein heifst in Beziehungen stehen; und er hält den Begriff einer beziehungslosen Position für einen Widerspruch.

403. Von diesem Standpunkte aus verwirft deshalb drittens Lotze die ganze Metaphysik Herbarts als untauglich zu einem widerspruchslosen Verständnisse der Erfahrungsthatsachen oder er meint sogar, dafs umgekehrt Herbart ihm gewissermafsen folge, indem er im Fortschreiten der Ontologie wenigstens das in Beziehung stehen Können selbst annehmen müsse. Lotze statuirt deshalb gleich von vornherein den Gedanken, dafs das Reich der von ihm gelehrten Wesen durch logische, intellectuelle Beziehungen oder Verhältnisse zusammengehalten werde, und jedes einzelne eben nur das und nur so viel sei, was und wie vieles zur Aufrechterhaltung des in seinen Bezügen liegenden Gesetzes beitrage. Einen solchen Gedanken kann Herbart gar nicht gebrauchen, sondern würde ihn, wenn er ihn jemals gehört oder gelesen hätte, unbedingt für die Anticipation einer Folgerung halten, die sich nur aus dem stillschweigend schon im Auge gehabten Lotzeschen Pantheismus ergiebt.

404. Hiermit hängt wiederum ein vierter Gegensatz zwischen Beiden zusammen. Herbart nämlich setzt seine Wesen in einen intelligibelen Raum und construirt unter ihnen Räumlichkeiten, die er als objectiv. denkt, wonach ihm dieser intelligibele Raum schließlich mit dem sinnlichen Wahrnehmungsraum zusammenfällt. Lotze verwirft allen Raum in solchem objectiven Sinne und hält ihn für eine der anschauungsfähigen Seele von „intellectuellen Beziehungen" auferlegte Anschauung, welche Beziehungen in den Wechselwirkungen der Dinge nicht bloß unter einander, sondern auch zwischen ihnen und unserer Seele liegen sollen. Wenn hierin bei Lotze auch eine gewisse Dunkelheit der Prämissen und Folgerungen bleibt, so ist doch so viel gewiss, dass der Hauptunterschied zwischen Herbart und Lotze an dieser Stelle darin liegt, dass Herbart die räumlichen Beziehungen, in denen wir die Dinge anschauen müssen, in dem Sinne objectiver Erfolge aus dem in dem Inneren der Realen stattfindenden wirklichen Geschehen, also aus deren eigenen Zuständen, und aus den Misverhältnissen ableitet, die zwischen zwei oder mehreren ins Zusammen gerathenen Wesen rücksichtlich ihres inneren Verhaltens und der von diesem geforderten Modificationen des Zusammen, also rücksichtlich einer bestimmten Art des Aufeinanderwirkens, eintreten können: während nach Lotze umgekehrt ganz unmittelbar, nachdem die Dinge, weil sie sämmtlich nur Modificationen Eines Absoluten sind, ohne irgend einen Zwischenmechanismus auf einander gewirkt haben, sie unserem Denken in einer Beziehung zu stehen scheinen. Diese Art von Idealität des Raumes ist gänzlich verschieden von derjenigen, die auch Herbart ihm zuschreibt. Noch tiefer Greifendes in den Gegensätzen beider Systeme ließe sich auch in Betreff ihrer Auffassung der Zeit sagen: dies führt aber schon zu sehr über die Aufgabe der Einleitung in die Philosophie hinaus.

405. Dagegen ist noch ein fünfter Gegensatz von großer Bedeutung zwischen Herbart und Lotze hervorzuheben. Dieser Gegensatz bezieht sich auf das Verhältniss, in welchem Beide die von ihnen angenommenen realen Dinge zu Gott denken. Lotze

ist entschieden Pantheist, nach der von uns gegebenen Definition dieses Wortes. Dagegen streiten einzelne Ausdrücke, die Lotze mitunter gebraucht und die nicht pantheistisch zu sein scheinen, durchaus nicht, wie namentlich auch nicht der von uns schon oben angeführte Satz, worin Lotze von dem persönlichen Geiste Gottes und von persönlichen Geistern spricht, die Gott geschaffen habe (394). Es ist unzweifelhaft, dass hier der Schöpfungsbegriff in dem gewöhnlichen Sinne von Lotze nicht angewandt ist: Gott behält solche Geister doch in sich und sie sind nur Theilpersönlichkeiten seiner ganzen Persönlichkeit oder, wie Lotze selbst sagt, Modificationen des Absoluten. Der Begriff der Schöpfung verlangt aber, wie ich ihn mir denke, einen Gott extra mundum, der aber intra mundum bleibt, wie mysteriös dieser Begriff auch an sich sein mag. So nun ist es bei Herbart. Mit Gewissheit kennen wir zwar an dieser Stelle Herbarts Ueberzeugung nicht, aber nach dem Wortlaut und dem Geiste seiner Schriften urtheilend, müssen wir sagen, dass Herbart die realen Wesen nicht geschaffen und auch nicht irgendwie vergänglich, sondern als von Ewigkeit her an sich selbstständig denkt, während Lotze seine Wesen ganz consequent geworden und auch vergehend setzt, das heißt, in die Reihe der Zeitlichkeiten im Inneren des Absoluten eintretend und auch wieder austretend, wenn das Absolute es will. Herbart nimmt also den Begriff der Schöpfung, wie man mit Wahrscheinlichkeit sagen darf, auch nicht im strengen Sinne an, sondern in dem abgeschwächten Sinne, dass er nur das Substanz-Werden der Realen, das heißt, ihr Zusammen und Nichtzusammen, wodurch ihre eigene innere Zustandswelt bedingt ist, als einen göttlichen Act denkt. Bei Herbart ist Gott wenigstens doch extra mundum, nicht in dem Sinne, als ob er nicht auch zur Welt mit gehöre, sondern in dem Sinne einer wesenhaften Unterschiedlichkeit zwischen ihm und den realen Elementen der Welt mit eigener Selbstständigkeit, der gemäß sie weder jemals geworden sind noch jemals vergehen können.

406. Auch mit Leibniz ist Lotze's Philosophie nicht ohne

Grund in Zusammenhang theils nach Verwandtschaft und Gleichheit theils nach gewissen Gegensätzen gebracht, ohne dass damit auch eine historisch wirkliche Beeinflussung Lotze's durch Leibniz nachgewiesen sein soll.

Beide stimmen zunächst in der allgemeinen Ansicht überein, dass ein Wesen als Ausgedehntes, Stoffliches, Massenhaftes, kurz als Materie nicht existirt, sondern dass das Wesenhafte der Welt nur Geistiges ist: nur Seelen sind, wie Leibniz sagt, nur Geister, wie Lotze sagt. Beide weichen aber doch in der näheren Bestimmung ihrer Idee sehr von einander ab. Lotze lässt nämlich die endlichen Wesen nur activ sein durch eine dauernde Wirkung des Unendlichen, in welchem oder vielmehr dessen Modificationen sie sind. Leibniz setzt aber seine Monaden als selbsteigene Kraftwesen, die nicht bloß ihren Inhalt aus sich entwickeln, sondern in denen auch jeder Theil dieses Inhaltes wieder ein Streben ist, in einen andern Theil überzugehen. Andrerseits wird auch das Verhältniss der endlichen Wesen zum Unendlichen von Beiden ganz verschieden gedacht. Bei Leibniz bestehen die endlichen Wesen in Ewigkeit wegen des dauernden Erhaltens der Welt durch Gott als gehörig zu dem einmal vorhandenen Weltplane, der schon als der beste gefasst ist und ausgeführt wird, als Wesen die zu einer unendlichen Vervollkommnung fähig sind. Bei Lotze sind die Seelen oder Geister gewissermaßen nur Versuche, Proben, wie sie es machen, ob sie Werth haben, fortzuexistiren, oder nicht. Andrerseits wird aber ihr Verhältniss zu dem Unendlichen doch auch wiederum ähnlich: bei Beiden werden sie genannt Gottes Gedanken — und auch bei Leibniz ist Gott immer in den endlichen Monaden gegenwärtig, aber nur in Folge seines Wissens, nicht deshalb, weil, wie es bei Lotze der Fall ist, die unendlichen Wesen zu dem Einen gehören und mit ihm nur Eins sind.

407. Beide Denker stimmen auch in dem Gedanken zusammen, dass die Thatsachen, sowohl die sogenannten materiellen, wie zum Theil auch die geistigen, rein nach mechanischen Gesetzen

den Ablauf ihrer Erscheinungen durchmachen. Bei Lotze ist dies aber ein Zwang, den Gott sich selbst freiwillig auferlegt hat als bloß logische oder bloß gedachte Nothwendigkeit. Bei Leibniz aber ist der Mechanismus eine physische Nothwendigkeit, da Alles, was eine Ordnung und einen unbedingt gesetzlichen Zusammenhang vollziehen soll, sich auch nach Gesetzen der Bewegung in Wirklichkeit richten muss. Beide erblicken eins der größten Probleme darin, den Mechanismus der Welt zu einigen mit dem Reiche der idealen Wahrheiten: Lotze leitet auch diese Verbindung wiederum ab aus dem Zwange der logischen Prämissen, an deren nothwendige Folge sich Gottes Wille gebunden hat, Leibniz aber aus den formalen Bedingungen des Zusammenseins in der Erscheinung.

408. Hiermit hängt auch das gleiche Bestreben Beider zusammen, die drei großen Gebiete, nach denen sich für ihr Denken der uns bewusst gewordene Inhalt der Welt zerlegt, nämlich das Reich der Thatsachen, das Reich der ewigen, denknothwendigen Wahrheiten und das Reich der Werthe, im Geiste Gottes zu einigen, aber Beide befriedigen dieses Verlangen in ganz verschiedener Weise. Leibniz erkennt eine innere Abhängigkeit der Natur Gottes von deren eigenen differenten Seiten — dem allwissenden Verstande, dem machtvollen Willen und der umfassenden Güte — an: Lotze erblickt darin einen unerträglichen Widerstreit, dass es über Gott selbst noch in ihm ein ihn beherrschendes Höheres gebe, und sucht diesen Widerstreit dadurch zu schlichten, dass er das Denken Gottes mit seinem Wollen und Thun identificirt. Er setzt nicht einen Zeitpunkt, in dem sie getrennt sein könnten — durch eine vorhergehende Ueberlegung, sondern das Rationelle ist in sich selbst That.

409. Dennoch ist Lotze wiederum weniger kühn, als Leibniz. Er hält das Dasein des Uebels, der Sünde, des Irrthums, des Widrigen und Häsßlichen u. s. w. in der Welt für unleugbar vorhanden und durch keinerlei Vorstellungsart als bloß Relatives, Scheinbares, Subjectiv-zufälliges zu beseitigen: aber dieses

Dasein ist ihm etwas ganz Unbegreifliches. Leibniz dagegen leitet es ab und zwar als eine nothwendige Folge aus der intellectuellen Natur der Begriffe, nach denen die Formirung der Dinge gedacht werden musste, welche Dinge nun einmal nicht Götter sein konnten. Daher ist Leibniz der große Apologet Gottes, — Lotze aber gesteht seine Unwissenheit und — fügt sich.

410. Obgleich in die praktische Philosophie gehörig, mag doch auch hier noch das merkwürdige Zusammenstimmen der beiden großen Denker in dem Gedanken erwähnt werden, dass Beiden das Ethische, Sittliche, Rechtliche u. s. w. eng mit dem Begriffe der inneren Lust verknüpft ist: der Trieb zur Seligkeit oder, wie Lotze sagt, zum Sich-selbst-genießen, ist bei Beiden das Maßgebende, wenn auch allerdings bei Beiden, zwar in einem verschiedenen Sinne, in der höheren Form der Liebe, das heißt, der Freude an dem Wohle des Anderen.

411. Wir wenden uns jetzt zu der Frage, in welchem Verhältnisse Lotze die sogenannten endlichen Dinge zu dem Einen Absoluten gedacht habe, insbesondere auf welchem Wege und in welcher Denkform er das Verständniss dieses Verhältnisses gefunden zu haben glaubt. Diese Frage darf man hier nicht so ausdrücken, als ob nach der Ableitung des Vielen aus dem Einen gefragt würde, welche sich mit dem realen Vorgange selbst deckte —: ein solches Wissen schreibt sich Lotze nicht zu. Er bietet seinen Scharfsinn nur dazu auf, die ihm widerstrebenden Gedanken Anderer abzuwehren, und den Gedanken, dass es nur ein einziges Reales gebe, als einen wohl begründeten nachzuweisen, und dann ebenso den Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen wenigstens denkbar zu machen. Dieses Stück in Lotze's Metaphysik und Religionsphilosophie ist für den Anfänger schwierig und kann von ihm hier in allen seinen Theilen nicht verstanden und gewürdigt werden. Ich muss mich begnügen, nur das Wesentliche, was zur Beantwortung unserer Frage gehört, einzeln vorzuführen. Gleichzeitig halte ich es aber für zweckmäßig, in diesem Falle zu jedem einzelnen Theile auch unmittelbar einige Bemerkungen,

die wenigstens zu seiner Würdigung dienen können, hinzuzufügen.

412. Zuvor muss es als historisch richtig gelten, dass Lotze's Philosophie, nach der von uns angenommenen Definition, Pantheismus ist, wenn auch Lotze selbst den Namen Monismus lieber hat. Außer dem schon oben angeführten Ausdrucke, wonach die einzelnen Dinge verschiedene Modificationen des Absoluten oder des Unendlichen als des einzigen Wesens genannt werden, gebraucht Lotze noch die Wörter Sich-spalten, Sich-differenziren, Emaniren, Immanenz und Transcendenz, Theil, Form, theils als solche, die er selbst vorzieht, theils als solche, die von Anderen zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen gebraucht werden. Dabei wiederholt aber Lotze nochmals, dass alle diese Ausdrücke durchaus keinen angebbaren positiven Erkenntnisswerth haben, sondern nur dazu dienen sollen, die Selbstständigkeit der Einzelwesen gegenüber dem einzigen Realen zu verneinen und auf das Letztere als auf den alleinigen Grund der Existenz und Qualität aller endlichen Wesen, sowie ihrer Beziehungen unter einander hinzuweisen. Kurz, der Grundgedanke ist und bleibt: eine Mehrheit selbstständiger Einzelwesen giebt es nicht, sondern nur ein einziges Reales, von dem wir aber nicht wissen, weder, wie es das anfängt, sich als Einheit in sich selbst zu vervielfältigen, noch, wie es das in ihm Vielfältige zu einem Scheinbar-selbstständigen macht. Um diesen Gedanken zu begründen, geht Lotze nun folgenden Weg.

413. Zuerst wendet er sich gegen den Begriff des Seins in der Bedeutung einer absoluten Setzung, das heißt, dass dasjenige, was als ein Seiendes oder Reales soll gedacht werden dürfen, durchaus einfach, beziehungslos, unbedingt sein müsse, sowie dieser Begriff namentlich von Herbart definirt ist. Lotze meint, eine solche Definition hebe sich selbst wieder auf, insofern der metaphysische Pluralismus später, wo er sich der Erscheinungswelt nähere, doch selbst zu der Annahme, dass die Realen in Beziehung stehen, genöthigt sei: es sei deshalb viel

richtiger, die Realen gleich vom Anfang an nicht beziehungslos zu denken. Er schließt seine eigene Definition dahin ab, dass Sein gerade dies und nichts Anderes heiße, als: „in Beziehungen stehen". Gegen diese Definition ist nach meiner Ansicht Folgendes einzuwenden:

414. 1. Diese Definition ist willkürlich und stimmt nicht mit dem von Jedermann zunächst gemeinten Sinne des Wortes Sein überein. Wie Lotze richtig bemerkt, wird zu allererst von Demjenigen, was sinnlich empfunden, überhaupt wahrgenommen wird, gesagt, dass es sei; so sagt und denkt man, dass der gesehene Stein, der betastete Tisch u. s. w. sei. Fällt aber dieses Seiende aus der Wahrnehmung fort, und wird nun gefragt, was das heiße, wenn auch der nicht mehr wahrgenommene Stein doch noch für ein Seiendes gehalten werde, so erklärt den Sinn dieses Wortes und den damit verbundenen Gedanken der gemeine Verstand nicht, wie Lotze meint, in Rücksicht darauf, „dass die aus unserer Wahrnehmung herausgefallenen Dinge doch fortführen, unter einander in allerhand Beziehungen zu stehen, und dass diese Beziehungen das seien, worin das Sein der auch nicht mehr wahrgenommenen Dinge bestehe." Nach meiner Meinung denkt der gemeine Verstand vielmehr in solchem Falle, dass das Sein darin bestehe, dass die Dinge auch nicht gesehen fortdauern als das, was sie sind, und demgemäß nächstens auch als solche wieder gesehen werden könnten.

2. Der Ausdruck „in Beziehungen stehen" ist recht unbestimmt und es fragt sich, was damit gemeint sein soll. In derjenigen Metaphysik, gegen welche Lotze hier operirt, wird das Wort beziehungslos, wenn es gebraucht wird, in dem Sinne gebraucht, dass damit der Unterschied der beiden Gedanken ausgedrückt sein soll, von welchen der eine Etwas denkt, welches nicht gedacht werden kann, ohne dass zugleich ein Anderes mit gedacht wird oder schon vorher gedacht sein muss, während der andere Etwas denkt, welches auch ohne die Mitherbeiziehung eines Anderen oder ohne die Beziehung auf ein Anderes

gedacht werden kann. Das Wasser kann nicht beziehungslos gedacht werden von Demjenigen, der weiß, dass es nicht wäre, wenn nicht Wasserstoff und Sauerstoff wären, während diese beiden Dinge so lange beziehungslos, das heißt, ohne Rücksichtsnahme auf ein Anderes gedacht und in diesem Sinne seiend genannt werden, bis sich vielleicht die Nöthigung herausstellt, dass ihnen auch nur ein Sein im Sinn von „in Beziehung stehen" zukommt. Blickt der Leser in die §§ 305—311 zurück, so wird er leicht selbst die hauptsächlichsten Formen bemerken, in denen speciell dasjenige genannt wird, woran man den Unterschied zwischen einem beziehungslos Denkbaren und einem nur in Beziehung Denkbaren erkennt.

3. Lotze wendet seine Definition auch nur einseitig an, wenn er das Wort Beziehung von vornherein im Pluralis und dabei sogleich nur in Betreff mehrerer Dinge gebraucht. Wenn es sich nun aber um die Bestimmung, das heißt, um das richtige Denken bloß eines Dinges handelt, von dem auch ausgesagt wird, dass es sei: was nöthigt uns dann, sogleich dabei an noch andere Dinge zu denken? Es giebt ja auch einzelne Dinge, die, wie das oben als Beispiel gebrauchte Wasser, eine lange Zeit für in sich beziehungslos gehalten werden, dann aber, wenn man sie genauer kennen lernt, sich als nur beziehungsweise, das heißt hier, als durch andere Dinge in ihrem Sein bedingt zu erkennen geben. In Bezug auf solche Fälle, welche schließlich die überwiegende Mehrheit sind, ist es doch wohl eine logisch begründete Frage, wie dasjenige zu denken sei, welches in seiner eigenen Natur beziehungslos soll gedacht werden.

4. Lotze weist nun aber fälschlich diese logische Nöthigung als eine Einbildung zurück, indem er meint, es sei nicht nöthig, zu behaupten, in Beziehungen stehen könne nur das, was vorher schon sei.[1] Auch hier ist wiederum Unbestimmtheit und Zweideutigkeit seiner Ausdrücke zu bemerken. Sollen die Worte „was

1) Dies steht in Lotze's Grundzügen der Metaphysik § 11.

vorher schon sei" eine Zeitbestimmung bedeuten, so ist dies ganz und gar unrichtig. Wenn zum Beispiel gesagt wird, Wasser wäre nicht, wenn nicht Wasserstoff und Sauerstoff wären, so ist hiermit gar keine Zeitbestimmung gemeint, ob sie eine Zeit lang getrennt sind und kein Wasser bilden, oder aber immer zusammen sind und immer Wasser bilden: dies gehört gar nicht hierher. Sondern gemeint ist, dass das, was wir als Wasser denken, uns nöthigt, es so zu denken, dass es ohne Sauerstoff und Wasserstoff nicht wäre. Und hierin liegt der, wie ich meine, vollgiltige Grund in allen solchen Fällen zu dem Satze, dass, wo ein in Beziehungen Stehendes, das heißt, ein nicht beziehungslos zu Denkendes ist, da auch ein beziehungslos zu Denkendes gedacht werden muss. Wenn Lotze später Herbart sogar die Worte in den Mund legt: „wenn alles Seiende, um zu sein, sich auf Anderes beziehen müsse, mithin dieses voraussetze, so könne man nie eine feste, haltbare Position einer Wirklichkeit zu Stande bringen" [1]) und nun fortfährt, dass „dieser Einwurf gegen seine Definition vom Sein die nutzlose Frage, wie sich eine Welt würde machen lassen, mit der metaphysischen Frage verwechsele, „in welchen Zusammenhangsformen die bestehende Welt bestehen könne": so ist mir eine solche Argumentation gegen Herbarts Metaphysik, auf welche Nichts von dem eben Gesagten passt, da sie die bestehende Welt nicht machen, wohl aber die Vorstellungen und Begriffe und Urtheile, die wir von ihr haben und über sie aussprechen, logisch denkbar und mit der Wirklichkeit der Thatsachen vereinbar machen will, nur dadurch verständlich, dass für Lotze der mit ihm verwachsene Gedanke, für alle Einzeldinge gebe es nur einen einzigen Realgrund, schon vor seinen eigenen Argumentationen als das jedenfalls zu erreichende Schlussglied feststand und ihm die Gegenstände mitunter in einem ganz falschen Lichte erscheinen ließ.

---

1) Ich erinnere mich nicht, eine solche Ausdrucksweise jemals bei Herbart gelesen und auch nicht irgend einmal mündlich von ihm gehört zu haben.

415. Selbstverständlich gebraucht nun aber Lotze doch auch Subjecte für die Beziehungen, in deren Bestehen für ihn das Sein liegt. Daher ist der zweite Schritt, den er auf dem Wege zum Urgrunde wandelt, der, zu fragen, was denn die Dinge seien, die als Subjecte in die Beziehungen eintreten oder als Subjecte von Beziehungen in der Wirklichkeit auftreten sollen. Er nennt dies die Frage nach der Dingheit. Die Antwort auf diese Frage wird dadurch gefunden, daſs zunächst, was selbstverständlich ist, die Unzulässigkeit der vom gemeinen Verstande gehegten Meinung, die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge drückten deren wirkliche Natur und Wesenheit, also die Dinglichkeit, aus, hervorgehoben, dann aber auch das Verfahren zurückgewiesen wird, welches der metaphysische Realismus zur Feststellung des Begriffes von Demjenigen gebraucht, was als das reale Subject zu denken ist, auf welches ein bestimmter Complex von sogenannten Eigenschaften sich bezieht. Lotze verwirft die Folgerung, daſs jeder Complex solcher Art auf eine einzelne und an sich einfache, nicht in bedingter Weise, sondern unbedingt zu denkende Qualität zu beziehen sei, weil eine derartige Natur mit der nothwendigen Annahme, daſs sie auch eine gewisse Veränderlichkeit durch ihre Beziehungen zu Anderen und ein gewisses Wirken und Leiden müsse ertragen können, unvereinbar sei. Kurz, er verwirft das, was man gewöhnlich die Substanz des Dinges oder was Kant das Ding an sich genannt hat, das heiſst, das nicht in der Wahrnehmung enthaltene, sondern nur aus logischen Gründen zu dem Wahrgenommenen hinzuzudenkende reale und selbstständige Subject, welches, sei es durch sich oder im Zusammenhange mit Anderen, die reale Ursache der uns in den Empfindungen und Wahrnehmungen sich manifestirenden Wirkung ist. Lotze setzt dafür als Dasjenige, was für jedes Ding seine einheitliche und auch auſser unserm Denken ihm zukommende Wesenheit (essentia) ausmache, das Gesetz der Verbindung oder der Zusammengehörigkeit eines Vielen zu derjenigen Einheit, die eben in Folge des ihre Theile beherrschenden Gesetzes bei aller darnach zulässigen Ver-

änderlichkeit doch als dieselbe bewahrt bleibe. Nur dieser Sinn, meint Lotze, gewähre die logische Möglichkeit des Gedankens, dass unter den von uns so genannten Dingen Veränderungen passiren, das heißt, ihnen die Fähigkeit zum Wirken und Leiden zukomme. Diese Fähigkeit, deren Vorhandensein oder Sein er ganz apart die Realität des Dinges nennt, besitzt das Letztere aber nicht sogleich auch deshalb, weil seine Wesenheit in einem Gesetze besteht, sondern dazu gehört noch eine andere Bestimmung, durch welche das immer dem Gesetze gleichbleibende Verhalten des Dinges in der Vielheit seines Wirkens und Leidens erst seinen wahren Grund hat, und um deswillen zugleich für unser Denken der Schein entsteht, dass der Gesammtheit der Beziehungen des Dinges, das heißt seines Inhaltes, ein einziges Reales an sich, eine Substanz, zu Grunde liege. Einer solchen Bestimmung genügt Lotze durch die Annahme, dass jedes Ding seiner wahren Wesenheit nach oder als eigentliches Reales eine Idee, ein Ideales zum Inhalte habe, worunter er dasjenige versteht, welches in einer von unserm Denken allerdings niemals nachweisbaren Weise das die Vielheit seines Wirkens und Leidens stets nach einerlei Gesetz zusammenhaltende, thatkräftige Eine ist.

416. Die Wendung, welche Lotze's Denken durch diesen zweiten Schritt genommen hat, ist keine aus richtigen Prämissen mit logischem Zwange sich ergebende Schlussfolgerung, sondern eine aus Reminiscenzen an den absoluten, logischen Idealismus (Hegels), den Lotze aber selbst verwirft, entstandene Deutung. Man darf mit dem allgemeinen Begriffe Ding nicht operiren, sondern hat sich an den Gebrauch dieses Begriffes zu halten, sowie die Erfahrung ihn, nach unserer jetzigen Kenntniss von ihr, verlangt. Daran denkt allerdings Niemand, der diesen Gegenstand kennt, im Ernst mehr, dass die Prädicate oder Merkmale der Eigenschaften, die wir einem sogenannten sinnlich-wahrnehmbaren Dinge beilegen, in Wirklichkeit dessen Eigenschaften seien und dessen Natur thatsächlich ausdrückten. Auch weiß Derselbe, dass das Subject, welches als Besitzer dieser Eigenschaften noth-

wendig erforderlich ist, weder in der äußeren noch inneren Erfahrung gegeben, das heißt in keiner empirischen Bestimmung fassbar ist. Das Wort Ding bedeutet jetzt gar nicht mehr das sinnlich wahrgenommene Etwas, sondern ist das um der empirischen Bestimmungen willen, die wir Eigenschaften nennen, logisch nothwendig vorauszusetzende Etwas. Dabei bleibt aber nicht bloß die nicht zu misdeutende Thatsache stehen, dass wir Das, was dieses Etwas außer uns sein mag, nicht anders, als nur an den Wirkungen erkennen können, die wir in uns als von ihm herrührend erleben oder die wir ihm im Verhältniss zu einem andern Dinge zuschreiben, sondern auch die Thatsache, dass diese Wirkungen in jedem Falle einen geschlossenen und nicht willkürlich abzuändernden einheitlichen Complex bilden, der auf gar nichts Anderes, als nur auf ein und dasselbe Subject bezogen werden kann, welches bei dem Erwirken jener Wirkungen, die wir Eigenschaften nennen, betheiligt ist. Was der Chemiker Sauerstoff nennt, mag sein, was es sei: immer aber ist es ein bestimmtes Solches, welches in allen Fällen, wo es bei den Veränderungen in der Erfahrung betheiligt ist, sich unter gleichen Bedingungen auch immer als ein sich Gleichbleibendes zu erkennen giebt. Diese reale Identität ist zugleich eine logische Identität für unser Denken und zu ihr gehört nothwendig auch ein reales Identisches, welches, so gewiss es in allen Mitbetheiligungen bei den Veränderungen immer dieses eine und kein anderes Etwas ist, auch ein in seiner eigenen Natur Bestehendes und eben durch diese qualitativ determinirtes Wesen oder Ding sein muss. Ob ich dieses zu der Vielheit seiner Betheiligungen an den Veränderungen nothwendig hinzuzudenkende Subject Substanz oder eine sich in ihrer Natur gleichbleibende reale Qualität nenne oder nicht, ist hier ganz gleichgiltig: gewiss ist nur, dass seine Natur und Wesenheit (essentia) nicht, wie Lotze meint, in dem Gesetze der Verbindung liegt, sondern umgekehrt, dass eben gerade dieses Gesetz, das heißt hier, die dauernde Zusammengehörigkeit bestimmter Wirkungsweisen, nur eine Folge von der sich stets gleichbleibenden

Beschaffenheit eines und desselben Subjectes sein kann, mit der es in die Verhältnisse eintritt, in denen es diese seine Natur geltend macht. Wie das Verhältniss der Thatsache des Wirkens zu den dazu gehörigen Subjecten denkbar sei — ein Verhältniss, welches man früher gewöhnlich als Inhärenz der Eigenschaften in der Substanz bezeichnete — und wie das Subject es macht, das heisst, wie es zum Wirken kommt, und ob wir im Stande sind, sowohl über jenes Verhältniss zwischen einem Subjecte und seinen eigenen inneren Verhaltungsarten, als auch über dieses Wie uns einen denkbaren, genügenden Aufschluss zu verschaffen, ist erst eine später aufzuwerfende Frage.

417. Unser erster Einwand gegen Lotze an dieser Stelle besteht also darin, dass er das, was eine Folge ist, in den Grund umkehrt und dadurch selbst den wahren Grund aus dem Auge verliert, wobei wir voraussetzen, dass er mit seinem vieldeutigen Ausdrucke Gesetz an dieser Stelle nichts Anderes gemeint habe, als was von uns die bestimmte Zusammengehörigkeit von Merkmalen oder Eigenschaften zu einem bestimmten und nicht zu einem anderen Dinge genannt ist. Damit ist allerdings auch über die Frage noch nichts entschieden, ob der Begriff des realen Grundes, von dem diese Zusammengehörigkeit der mehreren Merkmale, also das Gesetz, herrührt, sowohl mit der Vielheit dieser Merkmale, als auch mit der Veränderlichkeit derselben, das heisst, mit einem mehrfachen und vielartigen Wirken, ohne Widerspruch vereinbar sei, wenn ein solcher Grund als ein sich gleichbleibendes Etwas gedacht werden soll, wie es doch unvermeidlich ist. In diesem Punkte haben wir früher schon selbst in gewissem Sinn Lotze insofern Recht gegeben, als wir in Betreff des Sinnes, den das Wort Identität hier haben soll, ebenso wie er, nicht mit Herbart zusammenstimmen, können deshalb aber seine Correction doch nicht für gelungener halten, als die unsrige.

418. Dies gilt denn zweitens auch von dem Gedanken, durch den Lotze selbst zu erkennen giebt, dass das Gesetz nicht der Grund, sondern nur eine Folge sein kann, durch welchen Gedanken er

aber sich nur noch mehr von dem wahren Anlasse des hier in Frage stehenden Problems überhaupt entfernt. Diesen Gedanken spricht Lotze in den Worten aus, dass die eigentliche Realität und Wesenheit eines Dinges in einer Idee, in einem idealen Inhalte liege. Man weiss nicht recht, was man sich dabei denken soll, wenn zum Beispiel ein solches Ideales, eine solche Idee, in Betreff irgend eines sogenannten chemischen Elementes gesucht würde: man würde zunächst zu weiter nichts kommen, als zu einem und demselben, an sich ganz gleichgiltigen Begriffe, in welchem die Thatsache definirt wäre, dass das, was das Element A ist, so und nicht anders, was das Element B ist, so und nicht anders im Verkehr mit anderen Elementen und mit unsrer Wahrnehmung sich verhalte, und dass eben deshalb ein reales Subject um dieser Bestimmtheit willen anzunehmen sei. Ginge man aber auch noch über diesen Begriff hinaus, um ein solches Subject seiner Natur nach noch näher zu definiren, und gelangte dabei auch dahin, zu solcher Definition nur solche Vorstellungen zu verwenden, die wir aus unserer eigenen immateriellen, geistigen Natur entlehnen können: so wäre es auch in diesem Falle nicht zweckmäßig, den eigenthümlichen Ausdruck Idee zu gebrauchen, schon deshalb nicht, weil dann doch wiederum eine neue Erklärung nöthig wäre, dass mit diesem Worte etwas ganz Anderes gemeint sei, als was man gewöhnlich dabei sich denkt, wie denn auch Lotze einen solchen Zusatz für nöthig hält. Das Endglied aber, in welches diese Reflexion bei Lotze verläuft, dass nämlich die wahrhafte Realität jedes so genannten Dinges in seiner Geistigkeit liege, dass also überhaupt nur Geister existiren, zeigt doch recht deutlich, wie weit ein solcher Gedanke über eine den Thatsachen der Erfahrung entsprechende Auffassung des Inhaltes der Welt hinausschießt, der seinem größten Theile nach zu der Anwendung eines vom geistigen Leben entlehnten Begriffes gar keinen Anlass giebt.

419. Jetzt nun, nachdem, was Sein und Wirklichkeit und Realität des Dinges bedeuten sollen, festgestellt ist, folgt der letzte ent-

scheidende Schritt auf dem Wege zu dem einzigen und alleinigen Absoluten. Es ist nämlich noch die Schlussfrage zu beantworten, wie denn nun die Dinge auch als Ursachen der Veränderungen zu denken seien, die doch thatsächlich gegeben sind, oder auf welche Weise denn nun ihr gegenseitiges Wirken und Leiden gedacht werden könne. Lotze drückt das in dem Begriffe der Veränderung liegende Problem als die Frage aus, „wie es möglich sei, dass irgend ein A unter gewissen Bedingungen eine Form oder eine Eigenschaft oder einen Zustand a annehme, den es ohne diese Bedingung nicht haben würde und der folglich von A verschieden ist, dass aber gleichwohl A bei diesem Uebergange in a sich selbst gleich bleibe." Wie gewöhnlich, so geht Lotze auch hier mit seinem Scharfsinn erst in eine Kritik der von der Metaphysik Anderer vorgebrachten Ansichten über, eine Gewohnheit, die das Studium der Lotzeschen Schriften besonders lehrreich macht. Er verwirft ebenso wie die Lehre Herbarts von der Veränderung, so auch die Ansicht der physikalischen Atomistik, und eben hiermit also auch die Annahme einer absoluten Unveränderlichkeit und Identität des realen Dinges. Nach Lotze ist im Gegentheil das Reale wirklich und wahrhaft veränderlich und hat seine dauernde Einheit und Identität mit sich nur darin, dass es sich consequent und dauernd stets nur in bestimmten Veränderungsreihen befindet, aus deren jeder es aber wiederum nach bestimmten Bedingungen in jede andere übergehen kann. Ebenso verwirft er den alten Begriff des absoluten Werdens, wie den Begriff der causa transiens und die Ansichten des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie. Nach allen seinen Correctionen kommt er selbst immer auf dieselbe Stelle zurück, dass es schlechterdings logisch unmöglich sei, ein Verhältniss denkbar zu machen, in welchem das Wirken eines Dinges A auf ein Ding B, also ein Leiden des letzteren, überhaupt eine Veränderung stattfinde, so lange man solche zwei Dinge als selbstständige und von einander unabhängige Wesen denken wollte. Diese Selbstständigkeit sei mithin zu verwerfen; es sei anzunehmen, dass ein

Ding A auf ein anderes Ding B nur dann wirken könne, wenn das in A stattfindende Ereigniss, welches als Ausgang des Wirkens gedacht wird, zugleich und unmittelbar ein Leiden in B sei, ohne dass erst ein Einfluss von A weg braucht hinüber gehen zu müssen in ein von ihm gesondertes B hinein. Diese nach Lotze's Ansicht allein denkbare Form der Causalität ist es, durch die er sich zu der Annahme genöthigt findet, dass alle Dinge substantiell Eines sind, das heißt, dass keinem von ihnen eine eigene und ursprüngliche Selbstständigkeit zukommt und keins unabhängig für sich existirt, sondern dass sie alle nur verschiedene Modificationen eines einzigen Wesens sind.

420. Den Vorgang des Wirkens und Leidens in dem einen absoluten Wesen, der uns als ein Wechselwirken zweier selbstständiger Dinge A und B unter und gegen einander erscheint, stellt sich Lotze folgendermaßen vor:

Da alle Einzelwesen A, B, C, die wir ein Ding oder eine Substanz, ein Atom, eine Monade, eine Seele u. s. w. nennen, nur Modificationen eines einzigen realen Wesens M sind, so ist jede Veränderung, a, die wir so vorstellen, dass sie einem Einzelwesen, A, passire oder zu ihm gehöre, in Wirklichkeit eine Veränderung des Wesens M, und es ist nun gar nicht nöthig und auch nicht möglich, dass erst ein anderes Wesen außer A zu diesem hinzukomme und von sich aus in A hinüberwirke. Da nun aber von dem einen und allein wirklichen Wesen M erst recht eigentlich Dasselbe gilt, was vorher in Betreff der Einheit und Identität eines Wesens überhaupt gesagt ist, so muss angenommen werden, dass das absolute M die Veränderung a nicht erleben kann, ohne dass es zugleich dieselbe durch eine zweite Veränderung b wieder ausgleicht, weil dies allein der constanten und consequenten veränderlichen Natur des Wesens M entspricht. Diese zweite, in M stattfindende Veränderung b, durch die das absolute M nicht etwa aus sich hinaus, sondern wiederum nur auf sich selbst zurückwirkt, braucht nun aber nicht als ein bloß auf die Veränderung a folgendes und wiederum demselben Dinge A

zugehöriges Ereigniss uns zu erscheinen, sondern zu der in M vor sich gehenden Herstellung des Gleichgewichts seiner Natur kann es gehören, dass die Veränderung b für unsere Beobachtung zu einem anderen Einzelwesen B gehört, d. h. als ihm widerfahrend vorgestellt wird. Und ebenso kann wiederum dieser Vorgang der Anlass sein, dass sich an b nochmals ein anderer Veränderungszustand in M anschließt, der uns als die Veränderung eines Einzelwesens C erscheint und so von uns vorgestellt wird, als ob er durch B erwirkt sei u. s. w. Hiernach wirken also die endlichen Dinge A, B, C nur scheinbar auf einander, in Wirklichkeit wirkt nur das absolute Wesen M auf sich selbst, in welchem jede Veränderung, die in ihm passirt, eine andere nach sich zieht und diese wiederum eine andere, damit durch diesen zu seiner Natur gehörenden, immerwährenden Ausgleichungsprozess das Wesen M in seiner eigenen Natur constant und consequent immer dasselbe bleibt.

421. Hier liegt also ein Versuch vor, — nicht, zu deduciren und begreiflich zu machen, weder wie ein erstes, ursprüngliches Geschehen in der Welt, noch wie ein Hinübergreifen des Einen in ein Anderes zu Stande komme, noch worin das Wirken bestehe und wie das absolute Wesen es anfange, auf eine Veränderung a eine andere, b entstehen zu lassen: sondern den an sich nur formalen Begriff der Causalität mit einem logisch denkbaren Inhalte so auszufüllen, dass man wisse, was wirkt und worin die Wirkung besteht. Das neue Verhältniss, nämlich dass ein Vorgang, a, in der unendlichen Substanz die Ursache für sie sein soll, einen zweiten Vorgang, b, zur Ausgleichung der durch den ersten erlittenen Veränderung hervorzurufen und dabei in einigen Einheiten ihrer Selbsterlebnisse und ihres auf sich selbst Wirkens, zu denen auch wir Menschen gehören und die sich fälschlich für selbstständige und von ihrem substantiellen Grunde abgesonderte Wesen halten, zugleich die Täuschung entstehen zu lassen, als ob eigentlich sie das Wirkende von a und das Leidende von b wären, ist seiner Entstehung nach um gar nichts begreiflicher geworden als die frühere Vorstellung eines Wirkens zwischen zwei Dingen

A und B. Das Einzige, was Lotze erreicht zu haben glaubt und auch nur beansprucht, ist die Beseitigung der Kluft zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden, die unübersteiglich erscheint, so lange jedes von beiden etwas für sich Bestehendes und Selbstständiges, nicht aber Beides seinem wesentlichen Grunde nach Dasselbe ist.

422. Von unserem Standpunkte muſs gegen die obigen Mittheilungen aus Lotze's Metaphysik Folgendes bemerkt werden:

a. Vergleicht man die Theorie Lotze's von der Veränderung oder von der Causalität mit der Herbarts, und dies ist schon deshalb gerechtfertigt, weil nach Herbart kein anderer Philosoph außer Lotze sich so speciell und angelegentlich mit dem Probleme der Veränderung beschäftigt hat, — so liegt schon ein erheblicher Unterschied in der Fragestellung selbst. Herbart geht, wie es sein muſs, von dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften aus, welche die wesentliche Natur desselben, seine eigene reale Qualität ausdrücken sollen, und zeigt, daſs diese Vorstellungsweise nicht logisch denkbar sei. Lotze thut dies nicht, sondern er löst den Begriff des Dinges willkürlich auf und macht aus dem Dinge eine Einheitlichkeit von Beziehungen, wodurch er den Begriff der Inhärenz, das heißt, den Gedanken, daſs ein reales Wesen soll Eigenschaften haben und mit diesen Eigenschaften soll identisch sein können, in unerlaubter Weise beseitigt. Nöthigte die Erfahrung aber nicht zu der Vorstellung von Dingen mit Eigenschaften, so könnte auch nicht die Vorstellung der Veränderung entstehen, da die letztere eben einen Wechsel der Eigenschaften ausdrückt. Mithin muſs der Frage nach der Denkbarkeit der Veränderung die andere Frage nach der Denkbarkeit des Verhältnisses zwischen Ding und Eigenschaft vorhergehen. Herbart kommt nun schon durch die Untersuchung dieser Frage, ganz unabhängig von der Frage nach der Denkmöglichkeit der Veränderung, zu der Folgerung, daſs kein reales Ding als solches irgend eine Eigenschaft habe und schon als solches von uns als durch irgend eine Eigenschaft bestimmt gedacht werden dürfe, sondern daſs jede sogenannte Eigenschaft ein Ereigniſs, ein Geschehen sei, in

welches das Ding in Folge eines causalen Zusammenhanges mit anderen Dingen gerathe. Herbart kommt also schon vor der Frage nach der Veränderung zu dem Begriffe der Verursachung, ergänzt dann diesen Begriff sachgemäß durch die Untersuchung der Frage nach der Veränderung und gelangt so erst zu der Grundfrage nach dem Geschehen, nämlich wie überhaupt etwas geschehen könne, wobei er schon weiſs, daſs, wenn es nur ein einziges Ding oder, wenn auch viele Dinge, doch nur Dinge in der Welt gäbe, die nicht mit einander causaliter zusammenhingen, es dann auch schlechterdings keinerlei Geschehen in der Welt, also überhaupt keine Welt gäbe. Darum fragt Herbart gar nicht so, wie Lotze fragt, nämlich wie ein Ding A eine Eigenschaft oder einen Zustand, a, unter gewissen Bedingungen annehmen könne, den es ohne dieselben nicht hätte, sondern Herbarts Cardinalfrage ist: wie ist es denkbar, daſs mindestens zwei an sich selbstständige, reale Wesen, von denen keins für sich als mit Eigenschaften behaftet gedacht werden darf, in ein solches Verhältniſs gerathen, daſs jedes der beiden Wesen für das andere als die Ursache davon gedacht werden muſs, daſs es sich, sei es in unserer Wahrnehmung oder sei es in unserm Denken, als mit einer Eigenschaft, einem Zustande, behaftet darstellt, das heißt, daß es in das Gebiet des Geschehens eingetreten ist. Unzweifelhaft verfährt Herbart hier genauer, gründlicher und in einem engeren Anschlusse des Denkens an die Thatsachen der Erfahrung, als Lotze.

423. b. Streng genommen formulirt Lotze die Frage nach der Veränderung auch nicht in Uebereinstimmung mit seiner eigenen Lehre. Da er den Begriff des Dinges in dem Sinne schon aufgehoben hat, daſs mit demselben ein für sich bestehendes und auf seine eigene Natur und Beschaffenheit gegründetes Wesen, eine Substanz, wie man gewöhnlich sagt, gemeint wird, und er darunter nur einen hypothetisch einheitlich gedachten Verein veränderlicher Bestandtheile versteht, von denen jeder selbst für sich nichts ist, sondern nur geschieht: so muſste er fragen, wie in einem solchen Verein zusammengehöriger Ereignisse noch ein

neues Ereigniss eintreten könne. Aber auch so gefragt, stimmt damit wiederum seine Schlussantwort nicht zusammen, insofern diese schon eine Veränderung in dem Verein A (genannt Ding) als vorhanden voraussetzt, und nun eigentlich die andere Frage beantwortet wird, wie dann auch in einem zweiten Verein B (genannt Ding) gleichfalls ein neues Glied, b, d. h. also eine Veränderung eintreten könne oder müsse. Die Frage, wie es denkbar sei, dass, wenn in einem Dinge A ein Zustand, eine Veränderung, a, schon aufgetreten ist, dann auch in einem anderen Dinge B ein Zustand, eine Veränderung, b, auftreten müsse, ist aber gar nicht die Grundfrage; Lotze macht sie aber dazu. Die Grundfrage ist, wie es zu denken sei, dass, wenn Etwas ist, dann auch etwas geschieht, also die Frage nach einem ersten Geschehen.

424. c. Mit diesem Fehler einer zu weit getriebenen Abstraction, durch welche das Denken seine empirischen Anlässe und Motive, überhaupt das Gegebene vergisst, hängt der andere Fehler zusammen, dass bei Lotze das Problem der Veränderung überhaupt zu abstract aufgefasst und die Lösung durch zu abstracte Reflexionen gesucht wird. Die Erfahrung sagt, dass eine Bewegungsveränderung und die damit zusammenhängende Formveränderung etwas Anderes ist, als ein Wechsel unter den qualitativen Eigenschaften, die wir auf dem Standpunkte des allgemein-menschlichen Empirismus den Dingen zuschreiben. Ebenso sind Veränderungen, die auf schon stattgehabte andere Veränderungen folgen, anders zu denken, als wenn man meint, man könne die Veränderung auch als eine erste und ursprüngliche denken. Auf diese und noch andere Unterschiede ist schon (242 c) hingewiesen: sie werden von Lotze gar nicht beachtet und passen auch eigentlich nicht in seine Theorie, während sie bei Herbart alle der Reihe nach ihren Platz finden.

425. d. Lässt man aber auch das eben Gesagte bei Seite, so ist doch auch der an sich bescheidene, von Lotze beanspruchte Gewinn, den seine Ansicht der metaphysischen Erkenntniss ge-

währen soll, nicht ganz sicher. Lotze basirt seine Schlussfolgerungen auf den Begriff der causa transiens und exponirt diesen Begriff so, dass er eine unübersteigliche und an sich auch undenkbare Kluft zwischen demjenigen findet, was wirken, und demjenigen, was leiden soll. Es fragt sich aber, was das Wort Kluft hier bedeutet und ob in der That eine solche Kluft, wie Lotze sie sich denkt, vorhanden ist. Dieselbe könnte darin gesucht werden, dass zwischen dem Wirken des A und dem Leiden des B eine, wenn auch sehr kleine Zeitstrecke verfließe, während welcher der Uebergang des Wirkens oder überhaupt des Inhaltes der Wirkung von A heraus in B hinein stattfinde. Diese Annahme scheint, wenigstens den Ausdrücken nach, der Lotze'schen Vorstellung der Lücke oder Kluft zu Grunde zu liegen. Allein eine solche Annahme läßt sich unzweifelhaft als einen Irrthum nachweisen, indem bei einer exacten Auffassung des Begriffes von dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung ein Zeitverfluss zwischen dem Wirken und dem Leiden nicht denkbar ist und mithin durch einen solchen auch keine Kluft zwischen dem, was in A geschieht und dem, was in B geschieht, begründet werden kann, wenn beide, A und B, im Verhältniss des Wirkens und Leidens zu einander stehen. Nun könnte die Kluft zweitens auch darin gesucht werden, dass A von B räumlich getrennt sei, und die Wirkung, von welcher Natur und Beschaffenheit sie auch sein möchte, als Etwas im leeren Raume für sich zu existiren genöthigt wäre, bevor es von A nach B und in B hineingelangt: wiederum ein Gedanke, der logisch unhaltbar sein würde, weil ein derartiges Erwirktes, als von seinem Ursprung getrennt, niemals für sich zu existiren befähigt ist. Auch diesen Gedanken spricht Lotze selbst aus und benutzt ihn, zu zeigen, dass die Kluft zwischen A und B nicht ausfüllbar sei. Allein auch die Voraussetzung einer räumlichen Trennung zwischen A und B ist nicht nothwendig, einmal, weil man die Annahme eines existirenden leeren Raumes als eine Einbildung zurückweisen kann[1]), und andererseits es durch Nichts verboten wird, da, wo A

1) Eine solche Einbildung ist sie auch für Lotze selbst.

gedacht wird, auch B zu denken, ohne Zwischenraum zwischen beiden.[1]) Es läßt sich behaupten und auch wohl beweisen, daß, so lange man in Gedanken sich *vor* die Causalität stellt, weil man sie eben erst denkbar machen will und also noch gar keine den Raum bestimmende Voraussetzungen macht, auch kein Grund vorhanden ist, warum ein Ding A einem zweiten Dinge B den Ort verwehren sollte, worin es sich befindet. In der That sind auch beide Voraussetzungen, sowohl der *zeitlosen*, als auch der *raumlosen Ungeschiedenheit* des Wirkenden und Leidenden von *Herbart* gemacht. Gesetzt also, es lasse sich eine solche Ungeschiedenheit zweier Wesen, die auf einander wirken sollen, denken, *ohne* daß man die *Selbstständigkeit* Beider aufzugeben und sie zu bloßen Zuständen eines dritten Wesens zu machen genöthigt ist: so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß man das letztere Verfahren nicht dem ersteren Wege vorziehen darf.

Dies darf sogar auch dann nicht geschehen, selbst wenn man nicht im Stande sein sollte, dem formalen Begriffe der Causalität einen denkbaren Inhalt zu geben, weil das Unvermögen unseres Denkens, einen derartigen Begriff zu entdecken, nicht dazu berechtigt, einen anderweitig fest begründeten und logisch nothwendigen Begriff, nämlich der Existenz selbstständiger Einzelwesen, zu verwerfen, zumal derselbe der Frage nach dem Zustandekommen einer Veränderung *vorhergeht*.

426. e. Noch ein anderer Umstand ist anzuführen, der *Lotze's* Lehre von der Veränderung als unannehmbar erscheinen läßt. *Lotze* vergleicht nämlich das von ihm angenommene Unendliche, den absoluten und einzigen Realgrund aller Dinge, *dessen Inhalt sich als Welt selbst erscheint*, mit demjenigen einfachen und absoluten Wesen, welches der metaphysische Realismus (Herbart) die *Seele* des Menschen nennt, und meint, wie man die einzelnen Inhalte und Formen der geistigen Thätigkeit den

---

1) Was Lotze doch eigentlich auch *ohne* die Vermittelung eines Dritten hätte selbst thun können.

Seelen zuschreibe, so könne man eben diese Seelen selbst und alle anderen sogenannten Dinge, welche die scheinbaren Elemente der Welt sind, als Formen und Zustände des Unendlichen selbst denken. Und wie nach der Voraussetzung der realistischen Psychologie die Wechselwirkung der Vorstellungen von der Einheit der Seele abhänge, so hänge nun die Wechselwirkung der Seelen oder der Dinge nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch dem Erfolge nach von ihrer Wesensgemeinschaft in dem Unendlichen ab. Was Lotze aber hier nur zur Erläuterung und Veranschaulichung seiner Lehre gebraucht, giebt gerade umgekehrt zu erkennen, wie wenig der concrete Fall, auf den die veranschaulichende Vorstellung hinweist, sich mit dem Gedanken deckt, den sie in seiner Allgemeinheit und Giltigkeit ausdrücken soll. Zwischen beiden findet nämlich der Unterschied statt, daſs, so lange es sich um die Thatsachen unseres Bewuſstseins handelt und diese sämmtlich auf eine einzige reale Einheit bezogen werden, wir sowohl jene Thatsachen, als auch diese Beziehung auf das eine Reale in controlirbaren Begriffen denken und über die Wechselwirkungen dieser Thatsachen auch controlirbare Voraussetzungen bilden können, der Inhalt jenes unendlichen Bewuſstseins dagegen und die Formen seines inneren Wirkens sich jedem adäquaten Begriffe entziehen und sich nur in Ausdrücken unseres gewöhnlichen Vorstellungskreises beschreiben lassen. Deshalb bleibt auch der Vorgang, den Lotze die Ausgleichung einer im Absoluten eingetretenen Veränderung oder die Wiederherstellung des Gleichgewichtes nennt, völlig dunkel; ja streng genommen drückt dieses Wort nur eine Behauptung aus, zu der jeder Grund fehlt, weil eine Ausgleichung ganz unnöthig war, wenn nicht die vorangegangene Veränderung eingetreten wäre, über welche Lotze aber keinerlei Aufschluſs giebt und geben kann. In der Wissenschaft von den Thatsachen des Bewuſstseins, das heiſst, in der menschlichen Psychologie, sind wir dagegen sehr wohl im Stande, wenigstens die von der Erfahrung indicirten Bedingungen anzugeben, unter denen sowohl eine Veränderung im Innern der Seele sich ereignet, als

auch eine Ausgleichung derselben nöthig wird, und worin sie besteht. Soweit geht aber Lotze nicht, dass er etwa Herbarts Lehre von der Statik und Mechanik des Geistes, obwohl seine Ausdrücke mechanisch genug klingen, auf den Urgeist überträgt; und doch hätte dies consequenter Weise geschehen sollen.

427. Die von Lotze bezeichnete Causalität stellt sich mehr wie ein Bild dar, welches ein nach der Erkenntniss des letzten Weltgrundes und seines Wirkens sehnsüchtiger, speculativer Künstler zur Selbstbefriedigung gezeichnet hat, als wie eine logisch definirbare Wirklichkeit, die, je mehr man sie prüft und je klarer man sie sich macht, desto mehr auch für jeden Anderen ihre Wahrheit offenbart. Weil unser Denken keine Form findet, in der es ihm verständlich wird, dass ein Wesen auf ein anderes Wesen wirkt, die beide selbstständige Dinge sind, so setzt der eine Philosoph, Herbart, sie in einerlei Ort und spricht von ihrer Durchdringung, meinend, hierin das Mittel, das Undenkbare denkbar zu machen, gefunden zu haben. Der andere Philosoph, Lotze, findet, dass eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen ist, weil es unbegreiflich bleibe, wie ein selbstständiges Ding die Umgränzung seines eigenen Daseins und Wesens verlassen und die Umgränzung eines anderen selbstständigen Dinges durchbrechen könne, hebt deshalb die Selbstständigkeit Beider auf und macht alle Dinge zu bloßen Zuständen einer einzigen unendlichen Substanz. Statt aber hierdurch das Unfassbare der Sache fassbar und das Uebergreifen des Einen in ein Anderes, was es doch nun einmal trotz aller vorausgesetzten Wesensgemeinschaft und Einheit ist und bleibt, wirklich denkbar gemacht zu haben, ist das Räthsel nicht bloß nur um einen Schritt weiter geschoben oder vielmehr in unzählige andere Räthsel vervielfacht, sondern auch ein Gedanke an die Spitze der Welt gestellt, durch den, wenn er wahr und realiter giltig wäre, sich die Welt in eine Monstrosität umwandeln würde. Nach der Natur meines Denkens und Fühlens giebt es nämlich keine ungeheuerlichere Vorstellung, als die, dass der gesammte, bekannte und unbekannte Inhalt der Welt mit seinen unzähligen,

nach unzähligen Seiten und Verschiedenheiten vorhandenen Gegensätzen und Unvereinbarkeiten der Inhalt eines einzigen Wesens sein soll. Mit dieser Vorstellung wird nach meinem Dafürhalten alle Wissenschaft und Alles, was ich als eine Bedingung derselben kenne, in sein Gegentheil verkehrt, und ich meine, dass eine eigenartige Individualität dazu gehört, nicht bloß den Gedanken einer solchen Welt für wahr und gewiss halten, sondern sich für solche Gewissheit sogar begeistern und in ihr seinen Seelenfrieden finden zu können.[1]) Die historische Bemerkung ist noch hinzuzufügen, dass die genannte Vorstellung von der Causalität auch bei Lotze keinerlei scientifischen Erfolg hat. Lotze unterscheidet sich dadurch vortheilhaft von Spinoza und von Hegel, dass er das Absolute nicht an die Spitze seiner Philosophie, sondern an das Ende derselben und dann erst an die Spitze der Welt stellt, und ausdrücklich jeden Versuch zurückweist, aus der Causalität des Unendlichen irgend einen Theil der uns zugänglichen Erscheinungswelt abzuleiten. Zur Erklärung dieser Welt hält er es für nöthig, wieder zu dem vulgären Gebrauche der Causalvorstellung zurückzukehren und insbesondere auch die Principien der Mechanik anzuerkennen und gelten zu lassen. Ich meine aber, dass auch hierin sich unzweifelhaft eine Ablösung der letzten Schlussfolgerung von ihrem Unterbau und das Geständniss zu erkennen giebt, dass es logisch nicht nothwendig war, einen so großartigen Unterbau, wie der Lotze'sche ist, zur Entdeckung

---

1) Mich stößt von der Weltansicht Lotze's schon der eine Umstand zurück, daß mir ein solches Wesen, wie das Absolute Lotze's, das dann schließlich auch nach gewissen Zusätzen soll als Gott gedacht werden, wie ein Automat vorkommt, welches zu dem Gedanken verleitet, daß es klüger sei, als wir selbst, welches aber, wenn es wirklich diese Klugheit, Wissenschaft und Kraft besäße, besser gethan hätte, uns endlichen Dingen, d. h. also eigentlich sich selbst, nicht die Täuschung aufzuerlegen, uns für Etwas zu halten, was wir nicht sind, und die Aufgabe zuzuschieben, den von ihm selbst verschuldeten Nonsens wieder dadurch gut zu machen, daß er hin- und wieder einmal in einem einzelnen menschlichen Geiste als solcher erkannt und das Absolute nun gleichsam stellvertretend von demselben corrigirt wird.

einer solchen Schlussfolgerung aufzuführen, durch die er selbst wieder zertrümmert wird.

428. Zum Schluss sind nun die Gründe anzuführen, die sich gegen den Pantheismus im Allgemeinen, ohne grade auf einen einzelnen Bestandtheil seiner Lehren Rücksicht zu nehmen, anführen lassen; sie sind entweder rein theoretischer oder aber praktischer, das heißt ethischer oder ästhetischer oder religiöser Art. Von den theoretischen Gründen sind hier folgende theils zur genaueren Fixirung des schon Gesagten theils zur Ergänzung desselben hervorzuheben.

Der erste Anlass, dass wir überhaupt an Sein, Dasein, Wirklichkeit, an Seiendes und Wirkliches denken, liegt unzweifelhaft darin, dass uns Thatsachen der Erfahrung zum Bewusstsein kommen. Die Erfahrung zeigt aber eine Vielheit einzelner Dinge, von denen jedes zu existiren beansprucht, und giebt andrerseits uns auch die Gewissheit unseres eigenen Daseins. Die unbestimmte Vielheit der Dinge mit ihren Unterschieden und den einander ausschließenden Gegensätzen der ihnen zugehörigen einzelnen Inhalte lässt sich durch eine Subsumtion unter den Allgemeinbegriff der Existenz oder Wirklichkeit nicht auslöschen. Die durch diese Unterschiede und Gegensätze beanspruchte Selbstständigkeit des in der Erfahrung gegebenen Vielen nöthigt dazu, auch den Begriff des Seins so viele Male zu gebrauchen, als wie viele Male eine von dem Thatsächlichen uns aufgedrungene Nöthigung dazu vorhanden ist.

429. Das Verhältniss des Denkens zu den Inhalten der Erfahrung ändert sich auch dann nicht, wenn diese Inhalte, die wir in ihrer Besonderheit Dinge (uns selbst mit gezählt) und deren Verhältnisse nennen, nicht mehr in dem Sinne, wie sie im gewöhnlichen Vorstellen gedacht werden, für die eigentlichen wirklichen Dinge anerkannt werden können, weil jedes Wahrnehmungsding sich bei genauerer Untersuchung in eine Vielheit bloß relativer, nur bedingt existirender Bestandtheile auflöst. Auch wenn die in der Beobachtung gegebenen Dinge sich, wie man sagt, nur als

Erscheinungen denken lassen, so bleiben doch die constanten Complexe solcher Erscheinungen mit ihren Ansprüchen auf je eine individuelle und eigenartige Natur fortbestehen, in welcher das liegt, was sich in je einem und in keinem anderen Erscheinungscomplexe zu erkennen giebt. Durch ihre Zusammenfassung vermittelst des Allgemeinbegriffes Erscheinung sind die specifischen Unterschiede derselben nicht ausgetilgt: es bleibt mithin ebenso wie die Thatsache, so auch der logische Grundsatz giltig, dass Entgegengesetztes nicht einerlei ist, sondern sich ausschließt.

430. Wollte man aber annehmen, die Vielheit der Einzelexistenzen hätte ihren Grund nicht in einer entsprechenden Vielheit einzelner Realprincipien, sondern die Vielheit der Erfahrung sei nur der Ausdruck einer subjectiven Einrichtung der Anschauung und eines noch nicht ausgebildeten natürlichen Denkens, also nur eine Täuschung oder Einbildung, überhaupt eine Unwahrheit, während das philosophische Denken sie in Wirklichkeit für die Darstellung oder Erscheinungsweise eines einzigen Realgrundes zu halten habe: so sind damit dieselben bis dahin in unzähligen Exemplaren vollzogenen Vorstellungen wiederum nur in eine einzige Allgemeinvorstellung umgewandelt, welche über die Verträglichkeit oder Identität des Vielen in dem Einen nichts entscheidet. Andererseits ist dadurch die Sache noch verschlimmert, insofern das Nachdenken, wenn es das Verhältniss zwischen den Erscheinungscomplexen und ihren Realgründen so, wie es von der Erfahrung angedeutet ist, weiter überlegt, eher ein Verständniss desselben zu gewinnen hoffen darf, als wenn es sich auf die Umdeutung dieses Verhältnisses in die pantheistische Annahme auf Grund jener subjectiven Allgemeinvorstellung einläſst. Immer nämlich muss nun doch, um irgendwelche denkbare Vorstellung von dem genannten Verhältnisse zu finden, wiederum das Eine entweder in sich selbst gespalten oder mit Anderem in Zusammenhang gebracht werden, weil unser Denken nun einmal an die Vorsetzung einer diversen

Mehrheit von Gedanken gebunden ist, wenn es überhaupt eine Folgerung zu Stande bringen will. Metaphysisch ausgedrückt heißt dies: aus dem wahrhaft und wirklich Einen kann nie ein Vieles werden, sondern es muss noch ein Anderes dazukommen; der Anfang auch der geringsten Erscheinung setzt das Vorhandensein wenigstens von zwei Dingen voraus, die als Ursachen zu denken sind. Logisch ausgedrückt heißt dasselbe: aus einem einzelnen Begriffe oder aus einem identischen Urtheile, A = A, folgt Nichts; auch jeder Denkfortschritt setzt eine Mehrheit diverser Begriffe voraus, die sich zur Verknüpfung und Aufeinanderwirkung eignen.

431. Aus diesem Grunde zeigt sich der Pantheismus auch ganz unbrauchbar, über das Verhältniss der vielen Erscheinungen zu dem einen Realgrunde irgend einen Aufschluss zu geben, weil bei der Annahme seiner Grundvorstellung sich überhaupt ein solcher Aufschluss nicht geben lässt. Wir kennen keinen Causalbegriff, der dann brauchbar wäre, und deshalb wird entweder ein neues Erkenntnissorgan, eine intellectuelle Anschauung u. dgl., vom Pantheisten erdacht, oder die sonst von aller Wissenschaft anerkannte Logik wird durch die kühne Behauptung beseitigt, ihre Grundsätze seien nur Einbildungen eines schwachen Verstandes. Mein Denken sagt dagegen: es muss bei der bisherigen Logik und deren Grundsätzen bleiben; der Gedanke eines mit der Welt identischen Wesens ist eine Illusion, und das Vorgeben jedes Pantheisten, er besitze eine adäquate Erkenntniss dieses Wesens und seines Verfahrens, sich als Welt darzustellen, ist mindestens nur eine kühne Behauptung. Lotze macht auch an dieser Stelle, abgesehen von dem Festhalten an dem pantheistischen Grundgedanken, dass Gott die Welt und dass die Welt Gott ist, unter allen Pantheisten, namentlich Spinoza und Hegel gegenüber, eine rühmliche Ausnahme.

432. So lange es Philosophie giebt, hat auch das Denken sich mit der gewöhnlichen Meinung der Menschen von den Dingen

und von sich selbst nicht begnügen können, sondern hat ein Bestreben gehabt, das Ewige, Selbstständige, wahrhaft Seiende, im Unterschiede von Demjenigen zu suchen, was nur in einem Wechsel von Zuständen und Veränderungen ein vergängliches Dasein besitzt. Dass hierin ein unabweisbares Problem der Philosophie liegt, ist gar nicht zu bezweifeln und deshalb soll auch dem Pantheismus nicht dafür, dass er dieses Problem, sondern nur dafür, wie er es zu lösen sucht, die Anerkennung versagt werden. Der erste Fehler, den er dabei macht, ist, dass er meint, wenn er das Relative, Abhängige, sogenannte Endliche auf einen Begriff beziehe, durch den ein Absolutes gedacht wird, dann habe er auch in diesem Absoluten zugleich Gott mitgefunden und erkannt. Betrachtet man aber das Problem so, wie es zunächst von den gegebenen Inhalten und Verhältnissen der äußeren und inneren Natur gestellt wird und wie weit es sich auf das Verhältniss zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen dem Veränderlichen und dem Unveränderlichen, zwischen dem Geschehen und dem Sein, überhaupt zwischen dem Relativen und dem Absoluten thatsächlich bezieht: — so findet man weder für die Philosophie noch für die empirischen Wissenschaften irgend eine Veranlassung, in der Untersuchung dieses Verhältnisses die bloß theoretische Bedeutung der Frage zu verlassen, die in den natürlichen Relationen und Ursachlichkeiten der Dinge liegenden Hindeutungen auf das Seiende zu überschreiten und den Gedanken eines göttlichen Seins und Wirkens einzumischen. Mit anderen Worten: das Verhältniss zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Relativem und Absolutem, Endlichem und Unendlichem ist an sich und als solches etwas ebenso Gleichgiltiges und Werthloses, wie die genannten Begriffe selbst, und kann als solches nicht die Brücke weder zur Erkenntniss der Existenz noch des Wesens Gottes sein. Der Pantheismus übersieht in Betreff seines an der Spitze stehenden Prinzips, mit welchem Namen er es auch benennen mag, den großen Unterschied zwischen den Sätzen: das Absolute ist, und: das Absolute ist Gott; und wenn er auch an einer spä-

teren Stelle den gleichgiltigen Begriff des Absoluten mehr oder weniger in eine Verbindung mit dem Werthvollen und Würdigen zu bringen sucht, so gelingt ihm dies doch nur scheinbar, weil solche Verbindung nach seinem Grundgedanken nicht ohne Verkennung oder Entstellung des Werthvollen und Würdigen geschehen kann.

Dritter Theil.

Die Richtungen der praktischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Der Eudämonismus.

433. Der Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie besteht, wie früher hervorgehoben ist (39), darin, dass die erstere einen Gegenstand nach dem ontologischen Rechte seiner Herkunft, seines Daseins und seines Zusammenhanges untersucht, die praktische Philosophie aber die Grundwahrheiten ermittelt, nach denen die Werthe der geistigen Activität des Menschen, wie sie sich einerseits in seiner Gesinnung, seinem Wollen und Handeln, überhaupt in seiner Persönlichkeit, andrerseits in der künstlerisch gestaltenden Phantasie ausspricht, beurtheilt und festgestellt werden. Daher die Theilung der praktischen Philosophie in Ethik und Aesthetik.

434. Von den früher definirten Hauptrichtungen der Ethik (61) brauchen diejenigen, welche ihrem logischen Werthe nach nicht dazu tauglich sind, sich zu einem wissenschaftlichen System auszubilden, in der Einleitung in die Philosophie nicht berücksichtigt zu werden. Dahin gehören zum Beispiel alle Klugheitslehren, die vorzugsweise das Vortheilhafte und Nützliche im Auge haben, einzelne eudämonistische Richtungen, wie die der Cyrenaiker,

Cyniker und Epikureer, selbst auch die stoische Ethik, insofern auch sie, abgesehen von der Erhabenheit mancher in ihr enthaltenen Gedanken, doch auch nur, wie jene anderen, auf einzelnen Maximen beruht, die den Anhängern empfohlen werden, um möglichst zur Zufriedenheit durchs Leben zu kommen. Das Nachfolgende beschäftigt sich deshalb mit dem Eudämonismus nur unter der Voraussetzung, dass er das einzige und wahre Princip, woraus alles Wollen und Handeln der Menschen entspringe und wonach es zu messen sei, in dem Vergnügen, in der Lust, in der Glückseligkeit erblickt und dieses Princip durch alle menschlichen Angelegenheiten durchzuführen sucht. Außerdem ist die Ethik des Materialismus und des Pantheismus, des Idealismus Kants und Fichte's und des metaphysischen Realismus Herbarts zu berücksichtigen. Endlich ist noch zu bemerken, dass, weil in der Geschichte der praktischen Philosophie eine größere Verwandtschaft der Richtungen auftritt, als in der theoretischen Philosophie, und die zur praktischen Philosophie gehörigen Fragen (14) bei den Gebildeten unserer Zeit, wieweit sie mit den Grundwahrheiten der christlichen Moral im Einklang stehen, auch schon ein genaueres Verständniss vorfinden und in größerer Uebereinstimmung beantwortet werden, die Einleitung in die Philosophie in diesem Theile sich auf die wesentlichsten Grundgedanken beschränken kann. In dem System des Eudämonismus ist der Güterbegriff, bei Kant und Fichte der Pflichtbegriff, bei Herbart der Begriff der sittlichen Ideen der Grundgedanke. Der vierte ethische Hauptbegriff, nämlich der Tugend, ist meistens einem auf ein anderes Princip gegründeten Systeme eingeordnet, hat aber doch, und zwar gleich bei seinem ersten Auftreten in der Wissenschaft, von Plato in einer so schönen Form seine Definition erhalten, dass diese schon deshalb verdient, von uns als ein Beispiel der Ethik in der Form der Tugendlehre besonders erwähnt zu werden. Unsere Darstellung beginnt mit dem Eudämonismus.

435. Unter Annehmlichkeit, Vergnügen, Lust versteht man im Allgemeinen das Gefühl eines schwächeren oder stärkeren Wohl-

befindens, unter Misbehagen und Unlust das eines Uebelbefindens. Eine abstracte Definition, die aber nur der theoretische Ausdruck des Jedermann durch eigenes Erleben schon Bekannten ist, liegt in dem Satze, dass das Wohlbefinden die Wirkung alles Dessen sei, was der Natur eines empfindungsfähigen Wesens und den Bedingungen seiner gedeihlichen Existenz entspreche, Uebelbefinden die Wirkung dessen, was damit im Widerspruch stehe. Wird hiermit der umgekehrte Gedanke, dass da, wo Empfindung sei, auch nothwendig ein Wohl- oder ein Wehesein gefühlt, und andererseits noch der Gedanke verbunden, dass das Wohlbefinden begehrt und das Uebelbefinden verabscheuet werde, so gelangt man zu der Ansicht, dass das naturgemäße Princip aller Ethik das Streben nach dem Wohlsein oder, wie die Alten es nannten, nach dem Vergnügen oder, noch allgemeiner, nach der Glückseligkeit (Eudämonie) sei.

436. Um diesen Satz richtig zu beurtheilen, muss die Natur dessen, was Lust, Vergnügen oder Wohlbefinden genannt, und die Bedeutung des Werthes, der diesen Zuständen zugeschrieben wird, sowie die logische Beschaffenheit des Urtheils, welches den Werth ausspricht, genauer erwogen werden. Dabei kann man sachgemäß von der Unterscheidung aller Wohlgefühle und Wehegefühle nach der Quelle, aus der sie entspringen und wonach sie in die zwei Arten des sinnlichen und des geistigen Wohl- und Wehegefühls zerfallen, ausgehen.

437. Zunächst ist unzweifelhaft ein im Bewusstsein stattfindendes Ereigniss, welches ein sinnliches Wohlgefühl heißt, nicht etwas bloß Gleichgiltiges, sondern hat einen Werth. Dieser Werth aber, den wir die Annehmlichkeit oder das Vergnügen oder die Lust nennen, entspringt nur in und mit dem Naturvorgange, welcher in der Lebensöconomie des Körpers und in den Zwecken, denen er dient, begründet ist. Essen, Trinken, der Gebrauch und Genuss von Wärme, Luft und Licht, das Bedürfniss für Bewegung, das Geschlechtsleben u. s. w. sind zunächst Vorgänge und Zustände, die aus organischen Funktionen und

Tendenzen innerhalb bestimmter Gränzen hervorgehen und dabei das Wohlgefühl oder im Falle einer abnormen Störung das Wehegefühl mit Nothwendigkeit zur Folge haben. Dasselbe gilt von dem körperlichen Gemeingefühl, welches stets je nach den Schwankungen zwischen Gesundheit und Störung derselben mit Naturnothwendigkeit ein Wohl- oder Uebelbefinden ist.

438. Die Naturnothwendigkeit dieser Art mag in der Einrichtung der Welt ihre guten Gründe haben: für den Menschen, der das sinnliche Wohl oder Wehe empfindet, liegt darin aber zunächst weiter nichts, als daſs er an diese Nothwendigkeit gebunden ist und sie in ihren Wirkungen erleben muſs. In der sinnlichen Lust oder Unlust, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit u. s. w. ist der Mensch unbedingt etwas von außen erleidend und unfrei. Diese Gefühle gehören nicht zu denjenigen Besitzthümern des Menschen, welche auch die Quelle ihres Daseins allein in ihm selbst, in seinem Wollen und Nichtwollen, in seiner Persönlichkeit haben. Dies bleibt auch dann noch richtig, wenn die Begehrung der Lust und des Wohlbefindens und die Verabscheuung des Weheseins auftritt oder wenn neues Wohlgefühl erzeugt oder neues Wehegefühl abgewehrt werden soll. Auch in diesem Falle kann der Mensch nie frei aus sich heraus und nur durch sich das Eine oder das Andere hervorbringen, sondern er stellt nur seine Erfahrung oder seinen Verstand als ein Mittel in den Dienst der Natur. Eine derartige Gebundenheit und Unfreiheit ist aber das deutlichste Anzeichen davon, daſs auch dem psychischen Producte der Naturnothwendigkeit nur ein von dieser abhängiger, nicht aber ein solcher Werth zukommt, der auch dem Besitzer als solchem gebührt, weil er auch von ihm ausgegangen und begründet ist. Daher fallen alle Zustände des Wohlbefindens, welche dem Menschen von außen her, durch Ereignisse in der Natur und in seinem Körper, aufgenöthigt sind, unter den Begriff des Glückes, und die entgegengesetzten unter den Begriff des Unglücks.

439. Aehnlich, wie mit dem sinnlichen Vergnügen, der

sinnlichen Annehmlichkeit und Lust, verhält es sich auch mit den entsprechenden Gefühlen geistiger Art, aber doch auch mit einigen erheblichen Unterschieden. Eine Anzahl geistiger Wohl- und Wehegefühle, also geistiger Freude oder Betrübniss, entspringt ohne Zweifel gleichfalls aus Ursachen, die ganz wie Natursachen in uns wirken, denen wir unbedingt ausgesetzt sind. Heiterkeit oder Verstimmung, Niedergeschlagenheit, Trauer und Wehmuth, freudige Erregung oder Verdruss, friedliche Gemüthlichkeit oder belästigende Aufregung und Unruhe, sind meistens Wohl- und Wehegefühle, die bei den verschiedensten Anlässen aus der Tiefe unseres Innern aufsteigen und wie Naturgewalten wirken. Selbst in der oberen Classe der geistigen Gefühle, wie bei den logischen, moralischen, ästhetischen und religiösen Erregungen, bei denen überdies das Gefühl oft in einen lebhaften Affect und eine starke Gemüthserschütterung übergeht, schwankt die Seele nicht selten zwischen Wohl- und Wehebefinden mit unlöslicher Gebundenheit und Unfreiheit hin und her.

440. Dennoch finden hier einige wesentliche Unterschiede zwischen geistigem und sinnlichem Wohl- und Wehegefühl statt. Nicht alle Gefühle der ersten Art sind die nothwendigen Wirkungen eines psychischen Mechanismus, sondern viele Wohlgefühle der Art entspringen aus einer dabei betheiligten rein geistigen Activität. So ist es zum Beispiel während des künstlerischen Schaffens oder während einer die Wahrheit suchenden Forschung oder während des sittlichen Handelns. Hier tritt wenigstens vor die Gebundenheit ein Moment der Freiheit oder begleitet und überwacht sie. Zweitens sind auch die Bedingungen, unter denen die Gefühle geistigen Wohlbefindens entspringen, meistentheils keine von der Natur selbst gemachte Veranstaltungen, wie es bei den sinnlichen Gefühlen der Fall ist, sondern diese Gefühle setzen schon eine höhere Geistesbildung voraus, die erworben sein und zur Verfügung stehen muss. Die sinnliche Lust theilt der Gebildetste mit dem rohen Naturmenschen, dieser aber nicht alle geistigen Freuden mit dem Gebildeten. Deshalb liegt drittens in dem geistigen

Wohlsein auch ein Motiv zu geregelter Thätigkeit. Der Mensch, der es sucht, hat geistige Arbeit, Vermehrung der Vorstellungen und Kenntnisse, Uebung, Studium, Erfahrung nöthig, viel mehr, als bei dem sinnlichen Vergnügen, das eher ein Stillstand oder ein bloßer Vorgang, als eine Thätigkeit ist. Aus diesem Grunde sind auch viele Arten des geistigen Wohlgefühls bildungsfähig und gelten mit Recht als ein Zeichen vorgeschrittener Cultur.

441. Die Beurtheilung der Gefühlswerthe nach ihren specifischen Unterschieden hängt nun insbesondere von drei Momenten ab. Einmal davon, ob sich in dem Erleben des Gefühls das Bewusstsein als solches different verhält und man, wenn es der Fall ist, diese Differenz des Gefühls beachtet; zweitens davon, wie sich die Begehrung und in noch höherer psychischer Ausbildung der Wille zum Gefühl und zu den vom Gefühl vorausgesetzten Bedingungen und Ursachen verhält; drittens davon, wie sich das Gefühl zu der Werthschätzung selbst verhält, das heißt, ob das Gefühl sich von der Werthschätzung nicht ablöst, sondern untrennbar damit verbunden bleibt, oder aber ob die Werthschätzung das Gefühl auf bestimmt nachweisbare Elemente zurückführen kann und sich hierdurch in ein klares und deutliches Werthurtheil mit bestimmtem Subject und einem bestimmten, den eigenthümlichen Gefühlswerth ausdrückenden Prädicate umwandelt.

442. Die erste Frage muss unbedingt bejaht werden. Nicht bloß theilen sich die sinnlichen Gefühle im Allgemeinen von den geistigen Gefühlen durch einen wesentlich verschiedenen Gefühlston ab, sondern auch die zu jeder von beiden Classen gehörigen Gefühle differiren in derselben Hinsicht von einander. Die Annehmlichkeit zum Beispiel beim Genusse von Speisen und Getränken ist generell verschieden von dem Wohlgefühl, welches zum Beispiel die Gesinnung der Freundschaft und Liebe oder das Gelingen einer Denkarbeit begleitet. Ebenso weicht das Wohlgefühl beim Genuss der erfrischenden Luft wesentlich ab von dem Gefühl der Sättigung u. s. w., wie in der anderen Classe zum

Beispiel das Rechtsgefühl in seiner psychischen Natur und Beschaffenheit wesentlich abweicht von dem Gefühl der Rache u. s. w.

Diese bedeutungsvolle Thatsache drückt sich auch allgemein durch die große Verschiedenheit der Wörter aus, nach denen die Gefühlsunterschiede sowohl der sinnlichen, als auch der geistigen Gefühle prädicativisch vorgestellt werden. Schon aus dieser Thatsache allein folgt aber auch, dass es in der Wissenschaft für einen Misbrauch der Sprache erklärt werden muss, wenn Jemand das Wort Lust für jeden psychischen Effect gebraucht, durch welchen überhaupt eine Thatsache des Bewusstseins aufhört, eine bloße, gleichgiltige Thatsache zu sein. Um den Unterschied des Erlebens einer Thatsache als eines gleichgiltigen Ereignisses von einer Thatsache als eines nicht gleichgiltigen Ereignisses zu bezeichnen, ist in der Wissenschaft nur die Allgemeinvorstellung des Werthes brauchbar, während das Wort Lust zur Benennung der verschiedenen Arten der entweder sinnlichen oder geistigen Genusswerthe, wieweit dieselben in dem Dasein nicht genau definirbarer und nicht in bestimmte Urtheile auflösbarer Gefühle liegen, beizubehalten ist.

443. Die eben hervorgehobene Thatsache macht sich aber auch durch die diverse Wirkung bemerkbar, welche die differenten Gefühlswerthe auf das Gemüth äußern, sobald sich zu ihnen die Begehrung oder, noch mehr, das Wollen hinzugesellt. Das Verhältnis nämlich zweitens, das zwischen dem Gefühl und der Begehrung oder specieller dem Willen stattfindet, wird gewöhnlich so gedacht, dass mit dem Wohlgefühl immer die Begehrung, mit dem Wehegefühl immer die Verabscheuung verbunden sei. Dies ist aber, so allgemein ausgesagt, nicht richtig, sondern ist nur innerhalb gewisser und namentlich vorzugsweise nur innerhalb der niederen, sinnlichen Gefühlsclassen der Fall, bei denen gewissermaßen schon die Natur selbst für die Verbindung und Zusammengehörigkeit bestimmter anziehender oder abwehrender Begehrungen und Bewegungen mit bestimmten Gefühlseindrücken gesorgt hat. Sonst aber findet zwischen dem Wohl- und Wehegefühl einerseits

und der Begehrung andererseits nicht bloß ein Wechsel der Wahl statt, sondern das Verhältniss zwischen beiden tritt als ein von ganz anderen psychischen Ursachen, als von bloßen Gefühlswerthen abhängiges hervor, wenn entweder die logische Activität, also der Verstand und die Vernunft, oder aber ein specifischer Werth sich geltend macht, der durch seine eigenthümliche Natur, und namentlich durch ein Verhältniss zur Persönlichkeit des Menschen, über dem bloßen Gefühle steht. Im letzteren Falle tritt auch an die Stelle der bloßen Begehrung oder Verabscheuung der eigentliche Wille, das heißt, eine nach bewussten Motiven anerkannte und in das Selbstbewusstsein als Eigenthum der Person aufgenommene Begehrung oder Verabscheuung. Beispiele hierzu bietet dem Leser die Selbstbeobachtung in allen Fällen dar, wo er ohne Rücksicht auf irgend ein Gefühl etwa einem Gebote der Pflicht seinen Gehorsam oder der Würde einer Tugend, zum Beispiel der Gerechtigkeit, seine Achtung zu Theil werden lässt. Werden solche Fälle von dem Eudämonisten, insbesondere von Demjenigen, der alle Gefühlswerthe als Lust oder als Unlust bezeichnet, so gedeutet, als ob auch hier der Pflicht nur deshalb oder auch der Tugend nur deshalb der Vorzug gegeben sei, weil das Pflichtgefühl und das Gerechtigkeitsgefühl Lust und zwar größere Lust gewähre, als im anderen Falle, so ist diese Deutung eben nur eine Folge davon, dass er die specifischen Unterschiede der Gefühlswerthe nicht beachtet, das Verhältniss zwischen Gefühl und Wille nicht genau genug kennt und überhaupt seinen subjectiven Sprachgebrauch geltend macht.

444. Aus dem Hinzukommen der Begehrung oder des Wollens zu den Gefühlswerthen und von diesen aus auch zu den Gegenständen oder Einrichtungen oder Thätigkeiten u. s. w., durch deren Mitwirkung die Gefühle entspringen, wandeln sich diese Werthe und die dazu mitwirkenden Gegenstände in Güter um. Im Allgemeinen gilt die Definition, dass alles Dasjenige ein Gut sei, was begehrt, und ein Uebel das, was verabscheut wird, und in der That ist die prädicativische Benennung dieser Art irgend eines

Gegenstandes durch das Dasein der Begehrung oder des Willens bedingt. Nichts in der Welt, selbst das Beste und Schönste nicht, ist an und für sich ein Gut, sondern dieses Wort drückt ein Prädicat aus, das für jeden Gegenstand erst dann entsteht, wenn er begehrt wird, sowie ein Uebel erst dasjenige genannt werden kann, was verabscheut wird. Was nicht begehrt, gesucht, vermisst, erstrebt, gewollt wird, ist kein Gut, und was nicht verabscheut, überhaupt zurückgewiesen wird, ist kein Uebel. Dennoch ist einerseits ein Unterschied vorhanden, ob die Begehrung blind und ein bloßer Naturtrieb oder aber mit der Verstandesthätigkeit oder mit einer über der Begehrung oder neben ihr stehenden Werthschätzung verbunden ist, und wiederum im letzteren Falle, ob die Werthschätzung selbst schon bedingt ist durch eine vorhergegangene Begehrung oder ob umgekehrt die Begehrung selbst erst bedingt wird durch eine vorhergegangene Werthschätzung. Von diesen Unterschieden, welche von der gewöhnlichen eudämonistischen Ethik häufig unbeachtet bleiben, hängen mancherlei Meinungen ab, nach denen sich der Eudämonismus verschieden ausgestaltet hat und sich abweichend ausdrückt.

445. Der gewöhnlichste Fall ist der, dass die genannten Unterschiede unbeachtet bleiben. Alsdann fließt die Gesammtsumme aller möglichen Wohlgefühle in der Vorstellung eines solchen Zustandes zusammen, in welchem Derjenige, der ihn besäße, sich eines vollkommenen Wohlbefindens erfreuen würde, das heißt: es entsteht die Vorstellung des höchsten Gutes. Da aber diese Vorstellung selbst nur aus der Kenntniss der vielen verschiedenen Wohlgefühle und zugleich auch des unter ihnen stattfindenden Wechsels und gegenseitigen Bedingtseins entstanden ist, so zerfällt sie auch umgekehrt wieder in einzelne Bestandtheile, von denen der eine Eudämonist diesen, der andere jenen sich aussucht. Bleibt dabei die Allgemeinvorstellung der Glückseligkeit als solche für den Menschen maßgebend, so nennt er auch immer einen concreten Gemüthszustand oder ein bestimmtes methodisches Verfahren, von dem derselbe abhängt, als Dasjenige, worauf alles Streben

gerichtet sein müsse, um das höchste Gut, nämlich eben die Glückseligkeit, zu erreichen. Hieraus erklärt sich das Schwanken der eudämonistischen Ethik, welches so groß ist, dass selbst der Satz Beifall finden konnte, die größte Lust bestehe darin, keine Lust zu haben, oder die Glückseligkeit sei dann vorhanden, wenn gar nichts begehrt werde, sondern der Mensch in völliger Apathie lebe. Es kommt sogar vor, dass ein Eudämonist den widersinnigen Gedanken haben kann, das höchste Gut bestehe darin, in das Nichtsein zu versinken.

446. Noch anders stellt sich aber die Beurtheilung der Gefühlswerthe, wenn drittens die Einsicht von dem Unterschiede vorhanden ist, ob zwischen dem Gefühl und der Werthschätzung desselben eine unauflösbare Verbindung der Art stattfindet, dass man gar nicht angeben kann, was dasjenige eigentlich sei, dem der Werth zukommt und worin er besteht, oder aber, ob für das Werthurtheil auch ein bestimmter und klar für sich denkbarer Gegenstand vorhanden ist und sich auch die Natur seines Gefühlswerthes bestimmt nachweisen lässt. Von dem Bewusstsein und der Anerkennung dieses Unterschiedes hängt zugleich die Verschiedenheit der Stellung ab, welche die Begehrung oder, im ausgebildeten Zustande, der Wille in der Sphäre der ethischen Urtheile überhaupt bekommt.

447. Man erkennt leicht, dass da, wo das Werthgefühl nur als Annehmlichkeit, Vergnügen, Freude, Lust, überhaupt als Wohlbefinden und Glücklichsein im Bewusstsein wirkt und nur in solchem Sinne vorgestellt wird, auch eine Trennung zwischen dem Gefühle und der Werthschätzung nicht möglich ist. Es wird eben nur das Wohlsein gefühlt, als solches erlebt und die Begehrung ist unmittelbar damit verbunden oder kommt unmittelbar aus dem Gefühl hervor. Dieser Standpunkt kann sich zur schlimmsten Form des Eudämonismus ausbilden, weil aus ihm möglicher Weise der Grundsatz entsteht, dass das Wohlgefühl oder Wohlbefinden über alles Begehren und Wollen zu entscheiden habe, und umgekehrt, dass nach dem Begehren und Wollen

sich alle Wohlgefühle richten. Ein solcher Eudämonismus hat die Devise: c'est mon plaisir; das heißt: was die Begehrung begehrt oder das Wollen will, das ist als solches auch zu existiren werth, da mir die Befriedigung des Begehrens und des Wollens gefällt, das heißt, Freude, Lust, Vergnügen macht. Streng genommen, hebt ein solcher Eudämonismus jeden Unterschied zwischen Werth und Unwerth auf, da Jedes, auch das an sich Schlechteste und Unvernünftigste, begehrt, und Jedes, auch das Beste und Vernünftigste, verabscheut werden kann, und es nunmehr bloß ein Zufall wäre, wenn das Begehrte gerade einmal auch sonst noch, außer dem Begehrtsein, einen Werth hätte.

448. Soll ein derartiger Ausgang aufhören, so muss ebensowohl die Begehrung oder das Wollen von dem Wohlgefühl unabhängig sein, als auch die Werthschätzung von dem Gefühl sich abtrennen und einen Grund und Beziehungspunkt, der mehr ist, als bloßes Wohlbefinden, für sich anführen können. Beides, das sich gegenseitig bedingt, findet dann statt, wenn entweder die Sprache des Verstandes, mit Hinweisung auf das objectiv Zweckmäßige, bei welchem urtheilsvolle Erfahrung und logische Erwägungen entscheiden, oder noch mehr die Sprache der Schönheit oder der Tugend oder der Pflicht oder einer sittlichen Idee zum Bewusstsein kommt und durch ein klares und bestimmtes Urtheil sowohl die Natur des Werthgefühles, als auch die Berechtigung und den Werth der Begehrung und des Wollens in je einem dieser Fälle feststellt. Wie oft dies geschieht, so oft tritt ein an sich Werthvolles mit einem solchen Gefühlswerthe auf, in welchem nicht das Gefühl den Werth, sondern der eigenartige Werth das Gefühl determinirt, und eben hierdurch bewirkt, dass das Gefühl in eine bestimmte und sichere Erkenntniss des Werthvollen übergeht.

449. Die Umwandlung des Eudämonismus besteht jetzt

1) darin, dass in allen Fällen, wo das objectiv Zweckmäßige oder wo die Schönheit oder die Tugend oder die Pflicht oder eine sittliche Idee gedacht, erkannt und anerkannt wird, ein Werthvolles als entscheidendes Princip gewusst wird;

2) darin, daſs nunmehr das Gefühl in seiner eigenartigen Bedeutung richtig geschätzt wird und andererseits auch das Begehren und Wollen denjenigen Inhalt empfängt, der es werth macht, daſs begehrt und gewollt wird, oder mit anderen Worten, daſs nunmehr das Urtheil, welches über den Werth entscheidet, das Begehren und das Wollen selbst trifft als denjenigen Gegenstand, auf dessen Werth es ankommt;

3) darin, daſs von jedem an sich Werthvollen, wie es als Princip festgestellt ist, auch eine Entscheidung ausläuft für dasjenige, was ein wirkliches Gut ist, das heiſst, begehrt zu werden verdient, und mithin eine richtige Classification der Güter stattfinden kann; und endlich

4) darin, daſs in jedem Princip der Art ein über alle Subjectivität und Individualität hinausreichender Inhalt liegt, der ebenso sehr auf allgemeine Giltigkeit Anspruch erheben darf, wie er im Stande ist, jedem der erkannten Werthe eine bestimmte Sphäre des thatsächlichen Wollens und Handelns anzuweisen und für dieselbe die Regeln des Wollens und Handelns anzugeben, oder auch umgekehrt, jede schon vorhandene Sphäre des Wollens und Handelns richtig nach ihrem ethischen Werthe abzuschätzen. Dieser letztere Punkt ist ohne Zweifel der wichtigste. In der Vorstellung der Glückseligkeit, man mag sie bestimmen, wie man will, liegt kein Grund, irgendein Gesetz aus ihr abzuleiten, welches Jedermann zur Anwendung nöthigte, weil Niemand verpflichtet ist, glücklich sein zu wollen und so zu handeln, daſs er es wird. Die Vorstellung der Glückseligkeit ist ganz untauglich, ein Princip der praktischen Philosophie zu sein, weil sie selbst kein Regulativ des Wollens und Handelns sein kann.

450. Das Resultat, in welchem unsere Exposition des Eudämonismus ausläuft, läſst sich so aussprechen:

a. Man mag das Wohlbefinden, das Glücklichsein, die Güter oder das höchste Gut, den Genuſs, die Glückseligkeit, auf dem niederen sinnlichen oder dem höheren geistigen Lebensgebiete oder in einer Verbindung beider, im Besitze von Sachen oder im Auf-

rechthalten von Zuständen, im Ausruhen oder in ununterbrochener Thätigkeit, im einzelnen Genusse oder im sogenannten Allgemeinwohl, oder sonstwie und sonstwo suchen: in allen Fällen ist es unmöglich, von der Glückseligkeit einen haltbaren und allgemein giltigen Begriff aufzustellen, der die reale Möglichkeit desjenigen, was darin gedacht wird, verbürgt, und noch weniger einen solchen Begriff, der ein wahrhaftes praktisches Princip mit allgemeiner Giltigkeit wäre. Die Vorstellung der Glückseligkeit in dem Sinne, dass darin Etwas gedacht wird, dessen voller Besitz nichts mehr entbehren oder vermissen oder begehren lasse, muss, wenn sie auf die menschliche Existenz und Natur bezogen und als für diese giltig angesehen wird, für eine Wahnvorstellung erklärt werden. Dies ergiebt sich nicht bloß aus der schwankenden Verschiedenheit der Glückseligkeitsentwürfe, welche von der eudämonistischen Ethik aufgestellt sind, sondern wird auch durch die Thatsache bewiesen, dass der Mensch sowohl in seiner Natur an einen steten Wechsel zwischen Wohl- und Wehebefinden gebunden, als auch der äußeren Welt gegenüber so gestellt ist, dass dieser Wechsel sich in keiner Weise aufheben lässt.

b. Soll deshalb der auf dem menschlichen Standpunkte an sich unbrauchbare Begriff der Glückseligkeit wenigstens innerhalb gewisser Gränzen festgehalten werden, so ist für jede praktische Philosophie, welche etwas an sich Werthvolles anerkennt und zum Princip ihrer Lehren macht, niemals etwas Anderes übrig geblieben, als das *Wohlbefinden* oder überhaupt das *Glücklichsein* als *bedingt* anzusehen durch dasjenige *Wohlverhalten*, welches der Mensch als den möglichen Erfolg *eines Kampfes sowohl mit seiner eigenen Natur*, als *auch mit der Welt außer ihm* dann erwartet, wenn er diesen *Kampf für das an sich Verständige und Vernünftige*, für die *Würde der Tugend*, für die *Heiligkeit der Pflicht*, für die *Erhabenheit* des *Schönen* und für die *Majestät* der *sittlichen Ideen* führt.

c. Auf dieser Grundlage ist es möglich, die Thatsache, dass es Freuden und Leiden, Lust und Unlust, Wohl und Wehe höchst

differenter Art in der Welt giebt und daſs naturgemäß an das Eine sich ein Verlangen, an das Andere ein Verabscheuen in jedem gefühlsfähigen Wesen anschließt, auch in die sittliche Lebensaufgabe des einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft richtig einzuordnen. Diese Einordnung, welche nach den allgemein giltigen sittlichen Wahrheiten und Normen mit Hilfe der Erfahrung und der socialen Wissenschaft das Gebiet der Genüsse und des Nützlichen den höheren Lebenszwecken dienstbar machen soll, hat nicht bloß ihre volle Berechtigung, sondern ist selbst so sehr eine ethische Aufgabe, daſs es ebenso thöricht und vergeblich wäre, das Streben nach dem Wohlbefinden ganz aufzugeben und sich in völlige Apathie verlieren zu wollen, als dasselbe allein anzuerkennen und sich ihm ganz hinzugeben.

Zweites Kapitel.

Die Pseudoethik des Materialismus und des Pantheismus.

451. Die Ethik des Materialismus und des Pantheismus wird hier eine Pseudoethik genannt, weil, was der eine oder der andere über das Ethische, über die sittlichen Wahrheiten und moralischen Gesetze, über die Erfüllung derselben von dem einzelnen Menschen und beim Zusammenleben der Menschen in der Familie und im Staate *sprachlich* mehr oder weniger in Uebereinstimmung mit demjenigen sittlichen Bewuſstsein äußern mag, das weder materialistisch noch pantheistisch ist, doch von diesem Bewuſstsein sowohl dem Sinne, als auch der Begründung nach als *nur scheinbar mit ihm übereinstimmend zurückgewiesen* wird. Das sittliche Bewuſstsein hält daran fest, daſs, wenn von dem Guten und den sittlichen Gütern, vom Gewissen und von

unbedingt und allgemein giltigen sittlichen Wahrheiten, vom Sittengesetz, von der Freiheit des Wollens, von Verantwortlichkeit und Zurechnung, von Schuld und Unschuld, von innerer Güte und Würde, im wahren Sinne die Rede sein soll, dann auch der Mensch sich eine, auf seinem eigenen und selbstständigen Realgrunde, der unsterblichen Seele, entwickelnde Persönlichkeit müsse erwerben und besitzen können, die eines Wollens und Handelns fähig ist, welches sie nur sich und keinem Andern in der Welt, weder der Materie noch irgendeinem mit dem Menschen speciell oder mit der Welt im Ganzen identischen Principe zuschreiben darf.

In diesem Satze ist Alles enthalten, was sich in einer ausführlichen Darstellung und Beurtheilung der materialistischen und pantheistischen Ethik würde sagen lassen, dessen Angabe im Einzelnen aber hier unterbleibt, weil es für einen Leser, welcher unsere Exposition der materialistischen und der pantheistischen Metaphysik anerkennt und der obigen Definition des sittlichen Bewusstseins zustimmt, überflüssig und in doctrineller Hinsicht nicht wichtig und lehrreich genug ist, um von der Einleitung in die Philosophie ausführlich berücksichtigt werden zu müssen.

In Betreff der materialistischen Ethik beschränkt sich das Folgende deshalb auf einige Bemerkungen, welche den Standpunkt einer gerechten Beurtheilung derselben vertreten, und von der pantheistischen Ethik soll nur ein Beispiel durch eine Skizze derjenigen Ethik, welche der in seiner Art consequenteste Pantheist, nämlich Spinoza, lehrt, angeführt werden. Auch über Hegels und selbst über Lotze's Ethik, welche sich in ihrer Sprache noch am meisten einem nicht aus dem Pantheismus stammenden sittlichen Bewusstsein nähert, können zum Schlusse dieses Kapitels einige Sätze genügen.

452. Zunächst ist zu bemerken, dass das vorhin Gesagte sich nur auf den Lehrinhalt des Materialismus und des Pantheismus, nicht aber auf die Lehrer oder Anhänger selbst bezieht. Im Leben begegnet man mitunter der Meinung, dass, wer als Materialist oder als Pantheist denke, deshalb auch in tadelns-

werther Weise materialistisch oder pantheistisch gesinnt sein und ebenso handeln müsse: dies ist aber nicht richtig. Die praktischen Maximen und Grundsätze des Menschen weichen nicht selten von seinen theoretischen Gedanken ab, so daſs er im Leben ein Anderer ist, als er, wenn er die Consequenzen seiner Wissenschaft auf die praktischen, das heiſst, sittlichen, ästhetischen und religiösen Fragen ausdehnte, sein würde. Man kann zwar mit Recht behaupten, daſs mit keiner Form weder des Materialismus noch des Pantheismus solche sittliche Grundbegriffe und Grundurtheile, wie sie hier vorausgesetzt werden, logisch vereinbar seien. Allein daraus folgt nicht, daſs die sprachlichen Ausdrücke, welche der Materialist und der Pantheist unvermeidlich ebenso gebrauchen muſs, wie sein ethischer Gegner sie gebraucht, nicht sollten psychisch gleich kräftig wirken können, wie wenn mit ihnen auch die wahren Gedanken verknüpft wären, obgleich sie es logisch nicht sind. Dennoch bleibt es andererseits auch wahr, daſs sich namentlich mit dem Materialismus als Doctrin häufig auch in dem Materialisten die Neigung zu einer materialistischen, das heiſst hier, sittlich nicht zu billigenden Lebensführung verbindet. Hierauf bezog sich die bei den Definitionen der Richtungen der praktischen Philosophie gemachte Aeuſserung, daſs „die Unterschiedlichlichkeit der Pseudoethik des Materialismus von der persönlichen Bildung, dem Naturell und dem Charakter des Materialisten abhängig sei." (68. III. a. 6.)

453. Zweitens ist in Betreff der Ethik weniger der universelle, als vielmehr der anthropologische Materialismus einer wissenschaftlichen Beachtung werth, weil nur der letztere die ethische Frage in einer faſsbaren und zugleich vermeintlich wissenschaftlichen Weise mit seinen Grundbegriffen in Zusammenhang gebracht hat. Der anthropologische Materialismus ist merklich bemüht, wie er die vorstellende Thätigkeit, die sinnliche Wahrnehmung, die Erinnerung und das Gedächtniſs, die Phantasie und das Denken an bestimmte materielle Substrate im Körper vertheilt, so auch die unterschiedlichen Gefühls- und Strebungszustände, auch das Wollen

und das von dem Vorstellen und Wollen ausgehende Handeln, kurz die moralischen und ästhetischen Thätigkeiten des Menschen gleichfalls an bestimmte Organe des Körpers als diesen selbst zugehörige Funktionen anzuknüpfen: hierdurch gewinnt er eben seine Ethik, überhaupt seine praktische Philosophie.

Nun sieht man aber unschwer ein, dass das letztere Vorhaben noch viel weniger gelingen kann, als das erstere. Ist es schon unmöglich, dass bei der Vertheilung der vorstellenden Thätigkeit an getrennte materielle Substrate eine Einheitlichkeit des Bewusstseins resultiren kann (395), so ist eine Einheitlichkeit des Wollens und Handelns dabei schlechterdings undenkbar. Außerdem muss zu der Einheitlichkeit des Wollens und Handelns dann noch, damit sie überhaupt einen ethischen Sinn bekommen könnte, eine neue Vertheilung der ethischen Prädicatsleistungen hinzukommen, das heißt, das ethische Gefühl und das sittliche Urtheil muss zugleich physisch mit den Organen der Vorstellung in Zusammenhang gebracht werden. Dies ist aber eine Aufgabe, deren Lösung, wenn man sie versuchen will, nur zu den abenteuerlichsten Hypothesen und zu willkürlichen Vorstellungen führt.[1])

454. Wichtiger ist drittens, dass der Materialismus trotz seiner Irrthümlichkeit doch für die Ethik einen nicht geringen Werth haben kann und oft auch hat, insofern er durch seine auf die gesunden und kranken Organe des Körpers gerichteten Untersuchungen dazu beiträgt, dass die Urtheile über Zurechnungsfähigkeit, über die Grade der Strafwürdigkeit, überhaupt über Vergeltung, in der juristischen und nichtjuristischen Praxis in vielen Fällen eine Grundlage zu einer gerechten Anwendung ethischer Begriffe, Urtheile und Forderungen bekommen. Die sittlichen

---

1) Ein classisches Beispiel dieser Art wissenschaftlicher Ethik des Materialismus gab der Vortrag eines Mitgliedes der 57. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Magdeburg, im September 1884, worin von „moralischen Fasersystemen" die Rede war, „die neben den Organen der directen Wahrnehmung liegen." Auch „Reflexe moralischen Inhaltes" wurden erwähnt.



Grundwahrheiten sind zwar als solche unabänderliche Principien der Beurtheilung des Thatsächlichen, wieweit dasselbe mit dem Wollen und Nichtwollen und den daraus entsprungenen Handlungen des Menschen einen Zusammenhang hat. Das Thatsächliche ist aber ein von vielen anderen theils psychischen theils körperlichen Bedingungen und Ursachen Abhängiges, so daſs die moralische Beurtheilung nicht bloſs die in den sittlichen Wahrheiten liegenden idealen Werthe beachten darf, sondern auch die empirische Natur der Willen berücksichtigen muſs, aus denen das concrete Handeln hervorgegangen ist. Die empirischen Willen sind aber meistens nur dürftige Nachbildungen derjenigen Willen, welche die Ethik als Doctrin voraussetzt und in idealen logischen Begriffen ohne jede empirische Mangelhaftigkeit denkt. Hieraus folgt die oft schwierige und mitunter sogar unlösbare Aufgabe, die moralische Beurtheilung mit Sicherheit und Wahrheit in solchen Fällen zu vollziehen, wo die geistigen Functionen der Seele durch irgendwelche vom Körper ausgehende Einflüsse derartig gestört sind, daſs die Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit auf der Seite des Bewuſstseins wegfallen. Ob alsdann das, was der Arzt über einen vorliegenden Fall der Art in seinem Gutachten ausspricht, in ihm selbst mit einer materialistischen Anschauung zusammenhängt oder nicht, ist völlig gleichgiltig, wenn er nur das Thatsächliche, das dabei in Betracht kommt, richtig aufgefaſst und ohne Vorurtheil wiedergegeben hat. Solche Leistungen sind unstreitig auch den Arbeiten mancher materialistisch denkender Anatomen und Physiologen als ein Verdienst anzurechnen.

455. In allen Fällen aber, wo es sich um die Frage nach der Wahrheit oder Irrthümlichkeit des Materialismus handelt, ist viertens folgender Satz festzuhalten. Der nicht seltenen Behauptung des Materialismus nämlich, daſs man mit moralischen und religiösen, überhaupt idealen Wahrheiten ihm nicht entgegentreten dürfe, weil dadurch gegen seine theoretische Auffassung der Welt nichts bewiesen werde, muſs die andere Behauptung

gegenübergestellt werden, dass die Wahl zwischen Wahrheiten, die evident sind, und solchen vermejntlichen Wahrheiten, die nur auf zweifelhaften Hypothesen beruhen, nicht schwer sein kann. Die logischen, ästhetischen, sittlichen, religiösen, überhaupt idealen Wahrheiten, von denen viele sich durch eine unmittelbare Evidenz auszeichnen, haben einen zu großen Werth, als dass sie dem Materialismus, dessen theoretische Voraussetzungen an und für sich ganz gleichgiltig und überdies in ihren Folgerungen gegen alles Ideale destructiv sind, dürften Preis gegeben werden.

456. Indem die Darstellung nunmehr zur Ethik des Pantheismus und beispielsweise zur Skizzirung der Ethik Spinoza's übergeht, mag gleich im Voraus gesagt sein, dass die Consequenz der metaphysischen Grundlehren Spinoza's, von denen die wesentlichsten in den §§ 378 u. f. mitgetheilt sind, es mit sich bringt, dass Spinoza's Ethik mit dem sittlichen Bewusstsein nicht pantheistischer Denker, sowie dasselbe definirt ist (451), durchgehend im Gegensatze steht. Spinoza hebt jeden wesentlichen Unterschied zwischen dem bloßen Geschehen oder Sein und einer nach sittlichen Ideen, die nicht wieder in die Reihe des gleichgiltigen Daseins zurückfallen, darüber vollzogenen Beurtheilung auf. Jedes Geschehen und jedes Daseiende ist, nach Spinoza, nur das, was es im Zusammenhange mit dem Uebrigen sein kann, weil es mit Nothwendigkeit seiner Natur folgen muss. Alles kommt mit Nothwendigkeit aus Gott, und in Gott folgt ein Theil mit Nothwendigkeit aus dem Menschen, der nur in der Angemessenheit seiner Begehrungen, Affecte, Willen und Handlungen an seine Natur das zu erblicken hat, was seine Freiheit genannt wird. Dieser Nothwendigkeit zu Folge ist das, was der Mensch seiner Natur gemäß begehrt und erstrebt, auch gut, sowie in jener Angemessenheit seine Glückseligkeit liegt, die mit der Tugend einerlei ist. Mit anderen Worten: wie Gott sich in seinem Sein mit unendlicher intellectualer Liebe selbst liebt, so muss es auch der Mensch in seiner Weise ihm gleich thun. Dies wird er aber, je mehr er die

adäquate Vorstellung von Gott in sich ausbildet: durch diese wird er sich auch am meisten in seiner Natur zu behaupten wissen, so dass in solchem Sinne gesagt werden kann: summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.[1])

457. Als das schlimmste Vorurtheil bezeichnet nun Spinoza nicht bloß, dass die Menschen voraussetzen, sie selbst und die Natur und Gott handelten nach Zwecken, sondern, was nur aus diesem Vorurtheil entspringen könne, dass sie auch von Gutem und Bösem, von Verdienst, Schuld, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Hässlichkeit reden. Dies kann nur aus Unwissenheit über die Ursachen der Dinge und deren Zusammenhang geschehen: wegen der Einbildung, frei zu sein. Wüssten die Menschen, wie Jedes ein nothwendig bestimmtes Glied im Ganzen ist, und würden sie begreifen, dass, was Wollen heißt, überhaupt nichts Besonderes und Eigenartiges, vielmehr nur eine Form der Erkenntniss ist, insofern der Wille eben der durch die Einsicht in den statthabenden Zusammenhang der Dinge determinirte Act des Verstandes ist: dann würden sie auch nicht nach Absichten dessen, was geschieht, fragen und nicht wähnen, Gott und Natur seien ebenso widersinnig, wie sie selbst. Nichts als solche falsche Vorstellung ist denn auch das Gute und Böse, die Ordnung und Verwirrung, das Warme und Kalte, die Schönheit und Hässlichkeit, was Alles nur in einer Relativität besteht, sowie

1) Eth. p. IV. Def. VIII: Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Prop. XXVII: Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera ducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus. Dann folgt in der Propositio XXVIII der in unserem Text angeführte Satz, der aber nur nach den Definitionen verstanden werden darf, die Spinoza von Deus, Virtus, Mens und Cognitio Dei giebt. Pars V. Prop. XXXV: Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.



etwa, was zur Gesundheit und zum Gottesdienst förderlich ist, gut, das Gegentheil aber schlecht genannt wird.[1])

458. Desgleichen ist die menschliche Natur, fährt Spinoza fort, nothwendig den Affecten unterworfen: es liegt in der Anlage des Menschen, dass er Denjenigen, dem es schlecht geht, bedauert, dem es gut geht, beneidet, dass er Demjenigen, den er hasst, wehe, den er liebt, wohl zu thun sucht: wer ihn hasst, den wird er wieder hassen, wer ihn liebt, den wird er wieder lieben, wenn er weiß, dass Jener es nicht aus einem anderen Grunde thut. Die Religion lehrt zwar, liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, und es ist richtig, dass die Vernunft in vielen Fällen die Begierde zu zügeln und zu mäßigen vermag: allein ebenso gewiss ist der von der Vernunft angerathene Weg schwer zu erklimmen, und wer zumal glauben wollte, dass die Menge und Diejenigen, welche sich mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftigen, auf jenen Weg hingeführt werden könnten, der würde zur Zahl der Poeten gehören, die von einem goldenen Zeitalter träumen.[2])

459. Das Resultat ist: die Vernunft fordert nichts gegen die Natur; sie verlangt, dass Jeder sich selbst liebe, seinen wirklichen Nutzen suche, alles, was zu seiner größeren Vervollkommnung führt, erstrebe und absolut, so viel in seinen Kräften steht, sich in seinem Sein zu erhalten bemüht sein soll. Darin, dass man den Gesetzen seiner Natur gemäß lebt, wodurch Jeder sich in seinem Sein erhält, besteht die Tugend: ihr Fundament ist eben dieses Bemühen der Selbsterhaltung, in welcher zugleich die Glückseligkeit enthalten ist. Was von den äußeren Dingen gegen uns ist, das werden wir fliehen, und nur Diejenigen, welche mit unserer

---

1) Hierüber ist der Appendix zum ersten Theil der Ethik nachzulesen, der unwillkürlich an einzelnen Stellen Anlass giebt, zu fragen, mit was für einer Sorte von Menschen sich Spinoza's Denken beschäftigt und ob er keine andere Art, als die von ihm vorausgesetzte, im Leben angetroffen haben mag.

2) Tractat. polit. p. X cap. 1 § 5. Auch diese Sätze enthalten mehr subjective Reflexionen auf Grund irgendwelcher Lebenserfahrungen, als dogmatisch giltige Lehren.



Natur übereinstimmen, für die Besten halten. In dieser Beziehung ist es wünschenswerth, nicht bloß, daſs Jeder an seine eigene Selbsterhaltung denkt, sondern auch dazu beiträgt, daſs jeder Andere dies gleichfalls könne; denn: cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles.[1])

460. Den Grundsätzen dieser Privatethik entspricht consequent Spinoza's Naturrecht und seine Lehre vom Staat. Unter Naturrecht, sagt er, verstehe ich den Inhalt der Regeln, von denen die Natur jedes Individuums, um in der für es selbst bestimmten Sphäre des Seins und Handelns zu verharren, abhängt.[2]) So sind zum Beispiel die Fische von Natur zum Schwimmen bestimmt und die größeren zum Fressen der kleineren: folglich bedienen sich die Fische nach ihrem Naturrecht des Wassers und die größeren fressen mit demselben Recht die kleineren.

Diese Bestimmung der Natur findet ihre Gränze in dem Können des Einzelnen, das heißt in seiner Macht und seinem Vermögen: das Naturrecht jedes Einzelnen reicht so weit, wie weit seine Macht reicht. Die Macht zeigt sich aber theils negativ, theils positiv, das heißt, sie dient dem Individuum bald zur Erhaltung in seinem Zustande, bald zu dessen Vermehrung und Ausdehnung. Man kann also sagen, daſs, wie lange die Menschen als unter dem Gesetze der Natur lebend gedacht werden, es ganz einerlei ist, ob sie nach Vernunft leben oder nicht: wie vielmehr Jeder mit dem natürlichen Rechte existirt, ebenso handelt er auch mit demselben Rechte; Niemand kann also, unter der genannten Voraussetzung, unrecht handeln; der einzige Unterschied, der stattfinden kann, liegt in der Größe der Macht, der gemäß der

---

1) Eth. p. IV. das Scholion, das auf propos. XVIII und auf propos. XXXIV folgt und das coroll. II, das zur propos. XXXV gehört.

2) Tractat. polit. p. I. cap. 2 § 4: Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum.

Eine mehr Recht, das heißt, ein größeres Quantum Macht hat, als der Andere. Zugleich wird dieses Naturrecht, unter dem wir Alle geboren werden und meistens noch leben, auch nichts verbieten können: jede denkbare Begehrung kann möglicher Weise im Besitz und in der Macht eines Individuums liegen, so dass es mit Nothwendigkeit dazu bestimmt ist. Auch muss das Individuum sich jeder Beurtheilung, das heißt, jedes Lobes und Tadels enthalten; denn wollte es Etwas absurd oder böse nennen, so liefe es Gefahr, seine Unwissenheit zu verrathen, nämlich seine Unwissenheit in Betreff der Ordnung aller Dinge, in welcher Nichts absurd ist.[1])

461. In diesem naturrechtlichen Zustande kann es nun aber nicht ausbleiben, dass Einer den Anderen todt schlägt, dass Hass, Zorn, List schreckliche Wirkungen erzeugen, dass Alle unter einander Feinde sind und mithin Jeder mehr oder weniger zu fürchten hat. Diese Furcht und dieses Leiden wird Jeden bewegen, etwas von seinem Naturrecht abzulassen: es werden Alle einen gewissen Vertrag schließen, nach dem Jeder sein Begehren, wie weit es Anderen schadet, zügeln soll. Da er jedoch diesen Vertrag nur aus dem Grunde eingeht, weil er lieber ein kleineres, als ein größeres Uebel will — insofern es ihm nämlich als ein kleineres Uebel erscheint, unter einer gewissen Einschränkung seiner selbst sein Recht zu behaupten, als vielleicht es gar nicht ausüben zu können —: so folgt nothwendig, dass bei jenem Vertrage Niemand ohne List versprechen wird; Keiner wird sein Recht, das er auf Alles hat, absolut aufgeben, sein Versprechen also auch nicht absolut halten. Der Vertrag hat an sich keine Bindegewalt für ihn, sondern er fesselt nur nach der Größe des Nutzens.[2])

Dies ist nun das Gesetz, wonach der Staat sich aufbauet,

---

1) Tractat. polit. p. 1 cap. 2 § 8.

2) A. a. O. § 12: Fides alicui data, qua aliquis solis verbis pollicitus est, se hoc aut illud facturum, quod pro suo jure omittere poterat, vel contra, tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Cap. 2. § 13.

das heißt, wodurch das unendliche Naturrecht in das Unrecht der Beschränkung gezwängt wird: Jeder wird von seinem Rechte, das heißt, von seiner Macht, so Viel den Anderen überlassen, das heißt, sich von seiner Macht zurückhalten, als zu wie Vielem ihn entweder die Furcht vor Schaden oder die Hoffnung auf Vortheil bewegt. Der Mächtigste aber wird zuletzt das höchste Recht gegen alle Uebrigen behalten, welche aus Furcht hinter die Schrecken treten: wie lange sie hier bleiben, so lange wird seine Macht, also auch sein Recht dauern. — Das Weitere gehört nicht hierher.

462. Wie in theoretischer Hinsicht, so übertrifft Hegels System an geistigem Gehalt den Pantheismus Spinoza's auch in der Ethik, überhaupt in der praktischen Philosophie. Dem umfassenden Blicke Hegels ist kein Kulturelement entgangen, dem er nicht auch eine Stelle in seiner Philosophie des Geistes anzuweisen und das er nicht auch in die Selbstdarstellung des Weltprincips einzuordnen gewusst hätte. Auch treten hierbei die Unterschiede sowohl der ethischen Werthe untereinander, als auch der Werthe überhaupt in der Entwickelung des Ganzen nach gewissen Stufen deutlich hervor, und die ethischen und ästhetischen Urtheile finden auf das Individuum, wie auf die gesellschaftlichen Fortbildungen der Menschen eine oft glückliche und befriedigende Anwendung.

Dennoch aber hat der ethische und ästhetische Entwicklungsvorgang, den der einzelne Mensch und die menschliche Gesellschaft und auch das ganze Menschengeschlecht nach Hegels Vorstellung durchmacht, schließlich doch nur den Sinn, dass der Weltgott sich darin ein Material schafft, welches von ihm selbst wieder verzehrt wird, und dass mithin ein an sich ganz gleichgiltiger metaphysischer Process das Maßgebende in der Geschichte des Einzelnen wie des Ganzen ist und bleibt. In dieser Geschichte giebt es keinen absoluten Werthunterschied, der das eine oder das andere Glied für immer festzuhalten antreibt und das Eine oder das Andere auch einer fortdauernden Existenz würdig macht: jedes Glied wird von der allgemeinen Relativität des Endlichen wieder verschluckt. Daher ist die Philosophie des Geistes, wie Hegel den

Theil seines Systemes nennt, in welchem die Ausgestaltung des absoluten Begriffes oder der absoluten Idee in den Formen des endlichen Bewusstseins als Recht, als Moralität, als Sittlichkeit, als Kunst und Religion dialectisch dargestellt wird, im Grunde nichts Anderes, als die Schilderung eines erdichteten Weltprocesses, in welchem jedes Glied mit gleicher Nothwendigkeit auftritt, wie jedes andere, ohne dass man irgend Etwas davon erfährt, warum es vielmehr ist, als nicht ist.[1])

463. Beim Eintritt in Lotze's Ethik glaubt man zuerst, es gar nicht mit einer pantheistischen Anschauung zu thun zu haben: an vielen Stellen treten uns Gedanken über das Gute, die Tugend, die Pflicht, das Recht, das Gewissen, die sittliche Würde entgegen, denen man unbedingt zustimmt. Dieser Eindruck ist deshalb möglich, weil Lotze sein System von der breiten Basis allgemeiner, nicht pantheistischer Bildung erst allmälig bis zu seinem Endgliede, dem einzigen Realen, das Lotze für Gott hält, aufbauet, nicht aber die Idee desselben, wie Spinoza und Hegel, von vornherein an die Spitze stellt. Lotze führt die Welt allmälig *in Gott hinein* und bleibt auf der unteren Stufe noch mit dem nicht pantheistischen Bewusstsein befreundet, während die anderen Pantheisten die Welt *aus ihrem Gott herausführen*. Dieser wohlthuende Schein, sich mit einem solchen Geiste, wie Lotze ist, sittlich in Uebereinstimmung zu finden, verschwindet aber, erstens, weil man auf Sätze stößt, die mit einander streiten und das specifisch Sittliche wiederum einem pantheistischen Eudämonismus Preis geben, und zweitens dann, wenn man bedenkt, dass über den wirklichen Sinn dessen, was die Ethik auf ihrem nur noch untergeordneten Standpunkte lehrt, doch erst die *pantheistische Metaphysik* entscheidet.

464. Die einander widerstreitenden Sätze hängen mit Lotze's Vorstellung von der Lust zusammen, die er zwar bestimmt von

1) Eine eingehende Beurtheilung der praktischen Philosophie Hegels enthält G. *Hartensteins* Schrift: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844.



dem sittlichen Urtheil und den entsprechenden Werthen unterscheidet, andererseits aber wieder mit unvertilgbarer Anhänglichkeit als das allein das Wollen und Handeln Entscheidende vertheidigt und festhält. Beispielsweise mögen nur zwei solche Sätze einander gegenüber gestellt werden. Es heißt: „wir können uns niemals dem unbefangenen Urtheile unseres Gewissens entziehen, welches behauptet, dass alles Streben nach Lust zwar natürlich und an sich nicht tadelhaft sei, dagegen auch jedes moralischen Werthes entbehre. Nur sobald wir annehmen wollten, dass das Gewissen hierin Unrecht habe und dass es etwas der Art gar nicht gäbe, was wir sittliche Würde nennen, würden wir mit dem Princip des Eudämonismus uns begnügen können.“ Dann aber, nachdem erwiesen ist, dass es keinen Werth oder Unwerth giebt, der an sich einem Dinge zukommen könnte, heißt es: „beide (Werth und Unwerth) existiren bloß in Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt;“ und: „die Lust ist nicht allein ein Wohlsein des genießenden Geistes, sondern zugleich eine Anerkennung der objectiven Schönheit, Vortrefflichkeit oder Güte dessen, was zu ihr Veranlassung giebt“.[1]) Lotze kommt aus diesem Cirkel nicht hinaus, obgleich er die Unterschiede dessen, was er Lust nennt, zwar nach den Unterschieden der Erlebnisse sinnlicher oder geistiger Art, nicht aber nach den Unterschieden zwischen dem Wohlgefühl und demjenigen Urtheil kennt oder nicht beachtet, welches im Falle, dass das Gefühl ein sittliches ist, nicht das Gefühl als solches, sondern das Verhalten des von der Persönlichkeit unablöslichen Wollens trifft. Lotze drängt den Gedanken bei Seite, dass das Sittliche und Unsittliche immer nur in einem Verhalten des Wollens liegt, und dass wir, um dasselbe zu beurtheilen, es nicht bloß fühlen, sondern auch erkennen müssen. Bei den sittlichen Gefühlen muss erst eine bestimmte und klare Erkenntniss des Grundes hinzukommen, durch welchen das Gewissen oder das sittliche Urtheil uns mora-

---

1) Grundzüge der praktischen Philosophie. S. 5, 7 u. 8.

lisch nöthigt, unwillkürlich Beifall oder Misfallen, Lob oder Tadel über dasjenige Verhalten des Wollens auszusprechen, von dessen noch nicht erkannter Wirklichkeit das Gefühl nur die erste Andeutung ist. Das Gefühl als solches kann schlechterdings weder selbst auf Werth und Würde Anspruch erheben noch derjenige geistige Zustand sein, in welchem die Würde ihre Anerkennung findet. Das sittliche Urtheil entspringt zwar auf Grundlage eines Wohlgefühls, ist aber nicht die Ursache weder davon, dass ein Werth da ist, noch davon, dass dieser Werth ein Besitz des Wollens oder Nichtwollens einer Person ist.

465. Mit der falschen Grundvorstellung, dass sich bei Lotze alles Schöne und Gute in Lust und alles Häßliche und Böse in Unlust einhüllt, hängt zusammen, dass in seiner Ethik keiner von den vielen wahren Sätzen, die er ausspricht, aus einem Princip abgeleitet wird, da aus der Lust oder, was dasselbe ist, aus der Glückseligkeit sich nichts ableiten läßt, sondern dass er die sittlichen Wahrheiten nur behauptet. Dieser Fehler ist von großem Belang, weil, wenn auch die sittlichen Grundwahrheiten als solche die gleiche Evidenz haben, wie die logischen Grundwahrheiten, und also ebensowenig, wie diese, bewiesen zu werden brauchen und auch nicht bewiesen werden können, — zwischen beiden doch ein bedeutender Unterschied darin besteht, dass, während aus diesen auch nichts gefolgert werden kann, aus jenen vielmehr Vieles zu folgern ist. Die logischen Grundwahrheiten, worunter hier die logischen Denkgesetze gemeint sind, entscheiden über die Richtigkeit des Denkens, wenn gedacht worden ist oder gedacht wird, können aber nicht zu weiteren Folgerungen oder zur Entdeckung neuer Wahrheiten dienen: sie sind nur Regulative für das stattfindende Denken. Die sittlichen Grundwahrheiten aber, welche in der Erkenntniss der sittlichen Ideen liegen, wie zum Beispiel der Idee des Rechts, der Idee der Liebe u. a., leisten mehr. Sie dienen nicht bloß zur Beurtheilung des schon vorhandenen Wollens und Handelns, sondern ergeben aus sich selbst Folgerungen, die zu eigenen, bestimmt angebbaren, neuen

Arten des Wollens und Handelns führen und diese ihrem Inhalte nach anzeigen oder oft sogar auch fordern. Die Rechtsidee oder auch die Idee der Vergeltung sagt zum Beispiel nicht bloß, dass eine vorliegende Handlung gut oder schlecht sei, sondern sie giebt auch an, was, wenn es schlecht ist, Besseres an seine Stelle zu setzen sei. Eine solche Wirkung kann niemals aus der Lust entstehen, und diejenigen sittlichen Wahrheiten, welche Lotze ausspricht, können deshalb auch nicht aus der Lust stammen, sondern müssen aus einem anderen Princip, welches etwas Anderes, als bloße Lust ist, ableitbar sein, wenn sie selbst nicht Grundwahrheiten sind.

466. Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen, deren Ausführung und Begründung in das System der Ethik gehören, und erwähnen nur noch den Schlussgedanken aus der Metaphysik Lotze's, um deswillen auch seine Ethik eine Pseudoethik ist. Dieser Gedanke besteht darin, dass wir jeden sittlichen oder unsittlichen Vorgang in uns selbst doch eigentlich nicht in uns selbst haben und ihn auch nicht selbst erwirken und vollziehen, da wir nur ein eingebildetes Selbst sind. Wir sind gut oder böse nur in dem Weltprincip als ein Theil in ihm und von ihm, und es hilft nichts, wenn Lotze sagt, dass der Wille Gottes die Geister nicht bloß seine Gedanken sein lasse, sondern sie zu eigenen Subjecten des Denkens mache und hiermit eine Wirklichkeit schaffe, die sich vollkommen von dem bloßen „Gedachtsein von Gott" unterscheide. Immerhin ist und bleibt auch diese vermeintliche Unterscheidung zwischen bloßem Gedachtsein und Wirklichkeit ein Gedachtsein von Gott, und was vom Denken gilt, gilt hier auch vom Wollen und Nichtwollen: auch das Wollen und Nichtwollen ist realiter nicht das meinige, sondern ein Wollen und Nichtwollen des Weltgottes, von dem und in dem ich nur ein Theil bin. Auch die Lust oder, sagen wir lieber, die Glückseligkeit in mir ist nur ein Wohlbefinden Gottes in sich, und so läuft das pantheistische System auch bei Lotze schließlich in den Gedanken aus, dass Gottes Seligkeit in dem sich selbst als Welt wissenden

Genusse seiner selbst besteht oder, wie Spinoza sagt, in der unendlichen intellectualen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Drittes Kapitel.

Die principiellen Unterschiede der Ethik als der Wissenschaft entweder von der Tugend oder von der Pflicht oder von den sittlichen Ideen.

Plato. Kant. Herbart.

467. Die Begriffe von den Gütern, von der Tugend, der Pflicht und den sittlichen Ideen hängen sachlich so enge zusammen, dass keine einigermaßen ausgebildete Ethik irgendeinen dieser Begriffe ganz entbehren kann; auch ein historischer Zusammenhang ist zum Theil unter ihnen vorhanden. Die Güter weisen den Begehrungen und Willen die Zielpunkte des Strebens an, von deren Erreichung und Besitz der Mensch sein Wohlbefinden erwartet. Die Tugend ist die Tauglichkeit der Person, im Wollen und Handeln die Wege einzuhalten, die zu den erstrebenswerthen Zielen hinführen. Die Pflicht ist das Band, durch welches der Mensch sich gegen sich selbst und gegen Andere an die Gebote der Tugend festknüpft, und die sittlichen Ideen endlich wollen die Bestimmung der Güter, die Reinheit der Tugend und die Strenge der Pflicht so überwachen, dass daran kein Makel klebt, durch den die Stimme des Gewissens, in welcher die Ideen sich kund geben, verletzt wäre. Was die Ethik als Güterlehre sein kann und was nicht, wurde im ersten Kapitel dieses Theiles angegeben. Das vorliegende Kapitel soll von jeder der drei übrigen Formen der Ethik die Skizze entwerfen, welche zu dem klassischen Falle gehört, in welchem sie sich am reinsten dargestellt hat. Es wurde schon

gesagt, dass die Tugendlehre auf Plato, die Pflichtenlehre auf Kant und die Ideenlehre auf Herbart zurückführt.

468. Socrates hat sich bemüht, die Begriffe vom Angenehmen, Nützlichen, Schönen und Guten genauer von einander zu unterscheiden und zu definiren. Dabei kam er zu der Ansicht, dass auch die Tugend eine eigene Art des Wissens und der Erkenntniss sei, und zwar von solcher Stärke, dass, wer dieses Wissen und diese Erkenntniss erworben habe, darin zugleich auch die Tugend selbst besitze. Ebenso war es für ihn selbstverständlich, dass die Tugend nicht ohne Beziehung auf das Wohlbefinden sein könne, die Glückseligkeit vielmehr genau mit der Tugend als deren Erfolg und Wirkung zusammengehöre. Diese Zusammengehörigkeit beider hielt auch Plato fest; vertiefte aber die Vorstellung, dass die Tugend eine Wissenschaft sei, dadurch, dass er die von ihm angenommenen im Menschen wirksamen Principien genauer feststellte und ihrer Natur gemäß zu einer umfassenden Definition der Tugend benutzte. Plato nimmt den Begriff der Tugend in seiner ursprünglichen Bedeutung wieder auf, wonach unter Tugend diejenige zur Natur eines Gegenstandes gehörige Thätigkeit verstanden wird, welche das ihr zukommende Werk dem Begriffe und Zwecke des Gegenstandes entsprechend, also gut verrichtet, wie wenn zum Beispiel das Auge gut sieht und das Ohr gut hört u. dgl., dies alsdann die Tugend des Auges und des Ohres ist.

469. Plato setzt die Natur des Menschen im Wesentlichen aus drei verschiedenen, aber doch zusammenhängenden Principien zusammen, von denen das eine dem göttlichen Wesen verwandt und unsterblich ist, die anderen niedriger und vergänglicher Art sind, weil sie mehr der Materie zugehören: jenes macht den vernünftigen Theil, diese machen die unvernünftigen Theile der Menschennatur aus.

Von dem vernünftigen oder vernunftfähigen Princip im Menschen, dem *λογιστικόν*, geht alle erkennende Thätigkeit aus, die sowohl den Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, als auch den Geschäften, Aufgaben und Verrichtungen des gewöhnlichen

Lebens zu Grunde liegt. Zu dem zweiten Princip, dem ἐπιθυμητικόν, gehören alle aus dem Körper entspringenden Begierden nebst den damit verbundenen Gefühlen und leidenschaftlichen Erregungen. Plato schildert dieses Lebensprincip oft in sehr starken Farben und vergleicht seine Activität gern mit dem Gebahren eines wilden Thieres. Das dritte Princip, das θυμικόν, wird von Plato als eine psychische Kraft gedacht, die schon an sich im Stande ist, den Aeußerungen des Epithymätikons, zu denen auch die Geldgier, Hab- und Gewinnsucht gehören, Widerstand zu leisten, möglicher Weise aber auch die Epithymien, die Begierden und Leidenschaften, noch verstärkt. Plato schildert die Natur des Thymikons so, dass es eine Kraft ist, welche nach zwei entgegengesetzten Richtungen wirken kann, je nachdem sie für die eine oder für die andere durch einen äußeren Einfluss sich bestimmen läßt. Ein solcher Einfluss kommt aber entweder von der Begierde oder von der Vernunft, so dass jene Kraft also eine Art von unentschiedenem, aber entscheidbarem Wollen ist. An einer Stelle wird gesagt, dass, wenn Jemand nach einem von ihm an einem Andern verübten Unrecht Strafe leide, dann sein Thymos um so weniger in Wallung gerathe, je mehr es ihm klar sei, dass er das für das Unrecht zu Erleidende verdiene, während der Thymos in dem Falle, dass Jemand mit Unrecht zu leiden glaube, sich erhitze und für das von ihm für Recht Gehaltene streite und nicht eher damit aufhöre, als bis er entweder seine Sache durchgeführt habe oder den Tod finde oder aber die Vernunft ihn, wie der Hirt seinen Hund, zurückrufe und ihn besänftige. An anderen Stellen wird die Bedeutung des Thymos noch dahin erweitert, dass er der männlichen und muthigen Gesinnung gleich gesetzt ist, die ihrer Natur gemäß immer vorwärts strebt, gern die erste Stelle einnimmt und Ruhm und Ehre liebt.[1]) Daher gehören ihm auch der Zorn, die Siegeshoffnung, aber auch die Furcht und die Verzagtheit an. Kurz, der Begriff dieser psychischen Potenz umfaßt

1) Plato Rep. p. 440 und 581.

bei Plato sehr Mannigfaltiges, was wir jetzt theils zu den Willensäußerungen, theils zu den Gefühlen, Affecten und Leidenschaften rechnen.

470. Plato wendet nun auf diese drei nach ihrem erfahrungsmäßigen Verhalten näher definirten Theile der Menschennatur den Gedanken an, dass das Niedrigere immer dem Höheren, das Unvernünftige dem Vernünftigen sich unterordnen und dass dabei jeder Theil das ihm zukommende Verhalten annehmen soll, wodurch er eben erst wahrhaft seine durch die Unterordnung oder durch seine obere Stellung determinirte Tauglichkeit oder Tugend erlangt. Da dies ohne Weiteres und von selbst nicht geschieht, so liegt in jenem Gedanken Plato's eine ethische Forderung, und es lag nahe, dass er an dieser Stelle den Begriff der Pflicht hätte finden und aussprechen können. Dennoch ist dies nicht der Fall, sondern Plato kennt den Begriff der sittlichen Pflicht noch nicht. Da sogar das unsterbliche, gottverwandte Princip mitunter fehlschießt oder mangelhaft verfährt, und dies von den übrigen im Menschen wirkenden Principien noch mehr gilt, so gestaltet sich im Hinblick auf diese Thatsache die Tugend im Denken Plato's vielmehr, statt zu einem Pflichtgebot, in ein durch Kunst und Anstrengung, durch Gewöhnung und Sitte auszuführendes Werk um.

471. Wird nämlich vorausgesetzt, dass das oberste Princip, also die intellectuelle Thätigkeit oder das Denken, seiner Bestimmung entspricht, das heißt, sich als wahre Erkenntniss und Einsicht verhält, dann äußert es sich als erste und oberste Tugend, welche Plato die Weisheit, *σοφία*, nennt. Diese Tugend umfasst alle Arten der Erkenntniss, von der richtigen Meinung an bis zum Verständnisse der Ideenwelt und ihres realen göttlichen Centrums. Die Sophia ist das Wissen, welches weiß, sowohl was jedem Theile der Menschennatur einzeln für sich, als auch ihrer Gesammtheit, das heißt, dem Menschen als ihrer Einheit, dienlich und heilsam ist. In ihrer bewusstvollen Activität liegt eine wahre,

wirkliche Tugend im Unterschiede von einer falschen oder nur scheinbaren, welche da vorhanden ist, wo es an dem Bewusstsein der Vernünftigkeit des Gewussten fehlt. Sie bildet die oberste Instanz, von deren Entscheidung Inhalt und Richtung des Lebens abhängt, und ist, kurz gesagt, die fundamentale Bedingung aller Sittlichkeit überhaupt. [1])

472. Weiter gehend in der Anwendung desselben Grundgedankens auf das Thymikon und das Epithymätikon, verlangt Plato von beiden zunächst ganz allgemein Unterwerfung, das heisst, sowohl die Epithymien, als auch der Thymos, die Gesammtheit der sinnlichen Begierden, sowie die Affecte und Leidenschaften des Gemüths, sollen der Weisheit oder Einsicht gehorchen und mit den Aussprüchen derselben in Einklang gebracht werden. Um zu diesem Zwecke die rohen Begierden ganz zu tilgen, die naturnothwendigen auf das richtige Maß zu beschränken und die Ausbrüche des Gemüths zu bändigen, muss der Mensch nicht bloß die Erkenntniss von der naturgemäßen Unterordnung des Unvernünftigen unter das Vernünftige stets gegenwärtig haben, sondern diese Erkenntniss muss sich gleichfalls wiederum wie eine richtig wirkende Kraft verhalten, welche die unvernünftigen Mächte fortdauernd an Gehorsam erinnert und sie im Fall der Auflehnung zurückweist. Die in diesem Verhalten gedachte Tugend, welche also gleichfalls auf einer Harmonie zwischen dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen beruht und diejenige Kraft ist, welche an das Vernunftgemäße solcher Harmonie stets erinnert und sie eben hierdurch aufrecht erhält, nennt Plato die *σωφροσύνη*, ein Ausdruck, der im Deutschen richtiger mit Besonnenheit, als mit Mäßigung oder Mäßigkeit, übersetzt wird. Dürften wir unsere eigene ethische Sprache Plato gegenüber gebrauchen, so würden wir, da selbst der Ausdruck Besonnenheit noch nicht allen hierher gehörigen Stellen in Plato's Schriften gerecht wird, sagen, dass die Sophrosyne die dauernde Vergegenwärtigung der

---

1) Rep. p. 442. Phaedo p. 68 u. 69.

sittlichen Verpflichtung des Wollens gegen die zum Herrschen berufene Vernünftigkeit sei.[1])

473. Weder in der Weisheit noch in der Besonnenheit liegt jedoch schon eine Kraft, welche der Gewalt der Begierden und den Angriffen der Lust oder der Unlust auf das vernünftige Verhalten der Seele thatsächlich nicht bloß Widerstand zu leisten, sondern sie auch zu überwinden im Stande wäre. Weisheit und Besonnenheit bedürfen noch eines Verbündeten, der die Anordnungen der Weisheit vollziehen und den Erinnerungen der Besonnenheit Gehorsam erzwingen kann. Eine hierzu befähigte Kraft liegt in der doppelsinnigen Natur des Thymikons, sobald dasselbe nur dahin gebracht wird, daſs alle zu seiner besseren Seite gehörigen Tendenzen sich zusammenschließen und ihre Stärke den Tugenden der Weisheit und der Besonnenheit zu Diensten stellen. Dieses, dem Thymikon zuzumuthende und seinen eigentlichen Beruf ausdrückende taugliche Verhalten desselben ergiebt die dritte Kardinaltugend, die *ἀνδρεία*, welche nur ungenügend durch das Wort Tapferkeit, schon richtiger durch sittlicher Muth, am besten aber durch Besitz eines starken sittlichen Willens dem platonischen Sinne nach wiedergegeben wird. Die *ἀνδρεία* hat eine dreifache Aufgabe: sie überwacht das ganze Gebiet des Epithymätikons und hält es in einer Unterthänigkeit zum vernünftigen Denken; zweitens bewahrt sie innerhalb des Thymikons oder des Thymos selbst das richtige Gleichgewicht, das heißt, sie verhindert ebenso sehr dessen Schwäche, Trägheit, Furcht, Verzagtheit u. dgl., wie dessen Zorn, aufbrausende Leidenschaftlichkeit, Uebermuth und wilden Thatendrang u. dgl.; drittens ist sie sowohl eine zuverlässige Vollzieherin dessen, was die Weisheit und Besonnenheit beschlossen haben, als auch eine kräftige und treue Streiterin für deren Befehle in allen Fällen, wo Lust oder Schmerz dem Vollzuge Gefahr drohen.[2])

474. Endlich, da bei Plato der Begriff des harmonischen

---

1) Rep. p. 430, 432 u. 442. 2) Rep. p. 441, 429 u. 430.

Zusammenwirkens vorherrscht, so dass eine Hindeutung auf dasselbe schon in der gegebenen Einheitlichkeit des ganzen, aus drei differenten Principien constituirten natürlichen Menschen enthalten ist, so fasst er den sittlichen Effect der drei Tugenden, *σοφία*, *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*, je für sich und als zusammenklingende Wirkung gedacht, nochmals in einen einheitlichen Begriff zusammen. Die demselben entsprechende Tugend nennt Plato die *δικαιοσύνη*: sie beruht in dem harmonischen Verhalten der übrigen drei Tugenden, welches dann vorhanden ist, wenn ihnen die drei Seelengebiete, jedes nach seiner Weise und in naturgemäßer Unterordnung, entsprechen. In diesem Falle, der für den Begriff vorausgesetzt wird, ist aber ein solches Verhältniss auch selbst wiederum eine eigene sittliche Kraft. Als solche bewährt sich die *δικαιοσύνη*, indem, wo sie ist, da auch thatsächlich jeder Bestandtheil des geistigen Lebens seine ihm zukommende Aufgabe vollzieht und mithin aller Streit im Innern zwischen Vernunft und Unvernunft getilgt ist. Daher gehört zu ihr auch die innere Consequenz, Ordnung, Treue und Sicherheit, an denen die Einwirkung der Weisheit und Besonnenheit auf das empirische Wollen und Handeln erkannt wird, sowie die Widerspruchslosigkeit und durchgängige Uebereinstimmung mit der Vernunft, welche in allen Handlungen und der ganzen Lebensführung eines wahrhaften *ἀνὴρ δίκαιος* hervortritt. Hieraus ergiebt sich, dass der Begriff der *δικαιοσύνη* dem deutschen Worte Gerechtigkeit nicht entspricht, indem Plato in einem Gedanken vielerlei sittliche Elemente zusammenfasst, die mit unserem Begriffe der Gerechtigkeit nur indirect zusammenhängen.[1])

475. Fragt man, ob und wieweit Plato den von ihm zuerst definirten vier Kardinaltugenden noch andere speciellere Formen des Sittlichen untergeordnet habe, so sind nur wenige Fälle der Art in seinen Schriften zu finden. In das Gebiet der *δικαιοσύνη* setzt er die Frömmigkeit, *εὐσέβεια*, und in Verbindung mit der

1) Rep. p. 444. Politicus p. 306.

σωφροσύνη und ἀνδρεία wird der Edelsinn, μεγαλοπρέπεια, und die Freigebigkeit, ἐλευθεριότης, oder die Großmuth, und in Verbindung mit der σωφροσύνη und ἀνδρεία, δικαιοσύνη und ἀνδρεία noch die Freiheit und die Wahrhaftigkeit genannt.[1]) Die Freiheit, ἐλευθερία, scheint den schon von Socrates hervorgehobenen Sinn gehabt zu haben, dass die Einsicht frei macht, und die ἀλήθεια hängt wahrscheinlich mit der Vorstellung zusammen, welche auch vom menschlichen Glücklichsein eine wahre Beschaffenheit, im Unterschiede vom falschen und bloß eingebildeten Glücke, verlangt. Das Gebiet der Schlechtigkeit und des Lasters hält Plato für unendlich reichhaltig.[2])

---

476. Weniger schön und anziehend, als Plato's Tugendbild, aber ernst, Hochachtung, Gehorsam, Unterwerfung fordernd ist die Gestalt, welche Kant in seiner Ethik dem Guten gegeben hat. Beide Denker haben jedoch darin etwas Gemeinsames, dass sie die Quelle des Sittlichen in der Tiefe der Menschennatur suchen: Plato in dem gottverwandten, Kant in dem intelligibelen Seelentheile, den Beide die Vernunft nennen. Andererseits aber unterscheiden sie sich, insofern Plato das vernünftige Princip, weil es zum Herrschen bestimmt ist, auch mit dem, was beherrscht werden soll, den Bestandtheilen des niedrigen, irdischen Seelenlebens, in einen engen Zusammenhang bringt, während Kant die Vernunft in derjenigen Funktion, in welcher das Sittliche nach ihm seinen Ursprung hat, so sehr von den empirischen Inhalten des Bewusstseins absondert, dass ein Wirkungsverhältniss zwischen beiden kaum noch denkbar bleibt.

477. Die Vernunft, welche eine Wirksamkeit oder überhaupt eine Causalität in Betreff der ihr vorgeführten Gegenstände hat und aus der insbesondere das Sittliche entspringt, nennt Kant

---

1) Rep. p. 402 u. 536.

2) Rep. p. 445. Plato's Ethik ist ausführlich dargestellt in des Verfassers Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861.



die praktische Vernunft. Sie beschäftigt sich mit den Bestimmungsgründen des Willens und schreibt demselben und der Handlung das Gesetz vor, dessen Beachtung den Willen zu einem sittlichen und guten macht. Nichts Anderes in der Welt nämlich giebt es, außer dem Willen, dem das Gutsein zugeschrieben werden kann. Unter dem Willen versteht Kant jedoch nicht den gewöhnlichen, empirischen Begehrungsact, der auf irgendwelchen Gegenstand hingerichtet ist, sondern „das Vermögen eines vernünftigen Wesens, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, das heißt, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen." Erst wenn dieses Vermögen, das eigentliche und wahre Wollen, so beschaffen ist, wie es sein soll, kann auch der empirische Willensact mit einem bestimmten Inhalte an der Sittlichkeit Theil nehmen.

478. Kant erblickt nun gerade in der Thatsache, daſs sich in unserm Innern ein Sollen vernehmen läſst, etwas Wunderbares. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von der Natur nur erkennen, was da ist oder gewesen ist oder sein wird: daſs darin aber etwas anders sein soll, als es in der That ist, ist unmöglich, und das Sollen hat, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, ganz und gar keine Bedeutung. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, deren Grund nichts Anderes, als ein bloßer Begriff ist, und wenn auch die Handlung ihre Möglichkeit nur unter Naturbedingungen haben kann, sobald das Sollen auf sie gerichtet ist, so betreffen die Naturbedingungen doch nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Wie viele Naturgründe und sinnliche Anreize mich auch zum Wollen antreiben, so können sie doch nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft

ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegensetzt.[1])

479. In dem Grundgedanken, dass sich ein Sollen in uns vernehmen läſst, welches zugleich einen Willen verlangt, der von allen empirischen, zur äußeren oder inneren Natur gehörigen Bedingungen unabhängig ist und sich nur nach einem Vernunftgesetze richtet, liegen theils andere neue Voraussetzungen, theils noch neue Folgerungen.

Zunächst leuchtet ein, dass empirische Principien nicht dazu taugen, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Ein moralisches Gesetz beansprucht Allgemeinheit, mit der es für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten soll, und zugleich eine unbedingte praktische Nothwendigkeit, das heißt eine Nöthigung zu einem bestimmten Wollen und Handeln, die Allen ohne Ausnahme durch das Gesetz auferlegt wird. So Etwas aber ist nicht möglich, wenn der Grund des Gesetzes von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur oder von den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Unter allen aus dieser Gegend hergeholten Principien ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es etwas ganz Anderes ist, einen Menschen tugendhaft oder aber ihn glücklich zu machen, sondern auch weil ein solches Princip die Sittlichkeit untergräbt und ihre ganze Erhabenheit vernichtet. Ebenso wenig kann das moralische Gefühl als ein solches Princip dienen, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abzugeben, weil es sich zu einem allgemeinen Gesetze nicht erheben läſst, obwohl es der Sittlichkeit und ihrer Würde insofern näher bleibt, als es der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpft.[2])

1) Kritik d. r. V. S. 429. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 55.
2) Grundlegung zur Met. d. Sitten. S. 74.

480. In allen Fällen, wo dem Willen ein Gegenstand zu Grunde liegt, von dem er sich bestimmen läſst oder von dem er seine Regel hernimmt, da ist die Regel nichts als Heteronomie: der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm das Gesetz. Der schlechterdings gute Wille dagegen muſs sich auf ein Princip stützen, welches geeignet ist, das Wollen allen möglichen Objecten gegenüber so zu bestimmen, daſs es dadurch geeignet wird, sich selbst zu einem allgemeinen Gesetze zu machen, das heiſst, sich selbst so denken zu dürfen, daſs es auch das Wollen jedes anderen vernünftigen Wesens sein könnte. In diesem Falle findet eine Autonomie des Willens statt, wobei keine andere Triebfeder und keinerlei anderweitiges Interesse ihm zu Grunde liegt, als nur das Sittengesetz selbst, welches allein unbedingt und ohne Berufung auf irgend ein Anderes gebietet. Das Sittengesetz, das heiſst, das aus der Vernunft entspringende „Du sollst“, tritt als ein kategorischer Imperativ auf, und hat als solcher allgemeine und nothwendige Giltigkeit. Mithin kann von der Moralität eines Willens, im empirischen Sinne des Wortes, und einer Handlung nur dann die Rede sein, wenn sie mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, oder, anders ausgedrückt, aus derjenigen Gesinnung entstanden sind, welche sich vor dem unbedingten Gebote der Vernunft nicht bloſs beugt, sondern auch die Verbindlichkeit des Wollens gegen dasselbe anerkennt und es achtet. Das Bewuſstsein und die Anerkennung dieser Verbindlichkeit heiſst Pflicht. Deshalb wird einer Person, die alle ihre Pflichten erfüllt, auch eine gewisse Erhabenheit und Würde zugeschrieben, weil sie so vorgestellt wird, daſs sie, obgleich dem moralischen Gesetze unterworfen, doch zugleich den Gehorsam gegen das Gesetz, aus Achtung vor ihm, sich selbst auferlegt und insofern sich selbst das Gesetz gegeben hat. Diese Gedanken spricht Kant allgemein aus: die Heteronomie des Willens ist der Quell aller unechten Principien der Sittlichkeit; und: das oberste Princip derselben ist die Autonomie des Willens.

481. In dem Gesagten liegt die Hinweisung auf das Mittel, durch welches das an und für sich unbegreifliche Sollen, welches aus der praktischen Vernunft spricht, mit den empirischen Willen und Handlungen in einen derartigen Zusammenhang gebracht werden kann, daſs der Wollende und Handelnde annehmen darf, sein Wollen und Handeln sei mit dem Sollen in derjenigen Uebereinstimmung, wodurch demselben auch das Gesollte entspricht. Der Wille, auf den es ankommt, ob er gut ist oder nicht, ist für das Vermögen eines vernünftigen Wesens erklärt, sich von der Vorstellung eines Gesetzes, hier des Sittengesetzes der Vernunft, und eben hierdurch auch zum Handeln selbst bestimmen zu können (477). Von der Natur dieses Willens, der sich nach der Vorstellung oder nach dem Wissen des Gesetzes bestimmt hat oder nicht, hängt es ab, ob auch der empirische Wille, der sich auf eine bestimmte Handlung und durch diese auf einen Gegenstand richtet, ein moralischer wird oder nicht. Da nun dieser Wille von jedem Gegenstande, der möglicher Weise empirisch gewollt werden könnte, völlig unabhängig und nur durch das Bewuſstsein des von der praktischen Vernunft gegebenen allgemeinen Gesetzes oder Sittengesetzes und durch die Achtung vor ihm sich selbst bestimmen soll: so muſs es auch ein Regulativ geben, nach welchem er sich Behufs der Erfüllung der ihm von dem Sittengesetz auferlegten Nöthigung oder Pflicht in seinen Handlungen zu richten hat. Ein solches Regulativ liegt in derjenigen Formel, welche die schon erkannte Bedingung, daſs das Wollen, um moralisch zu sein, sich nach seiner allgemeinen Giltigkeit und praktischen Nothwendigkeit müsse ausweisen können, ganz allgemein ausspricht, oder, wie Kant sagt, in der Formel des Vernunftgebotes, die er den kategorischen Imperativ nennt.[1]) Kant hat denselben so formulirt:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die

1) „Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heiſst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebotes heiſst Imperativ.“



> du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde."

Oder, weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was Natur im allgemeinsten Sinne des Wortes heißt, nämlich das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so kann der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten:

> „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Oder: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können."

Dies, sagt Kant, ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, an dem sich ermessen läßt, ob der Wille schlechterdings gut ist. Schlechterdings gut nämlich ist der Wille, der nicht böse sein kann, und er kann nicht böse sein, wenn er mit Bezug auf das Sittengesetz aus Achtung vor diesem Gesetz, und in Bezug auf die Handlung aus einer Maxime, das heißt, aus einem der Handlung zu Grunde liegenden subjectiven Grundsatze entsprungen ist, welcher, wenn er zu einem allgemeinen Gesetze erhoben würde, sich selbst niemals widersprechen könnte. Nach derselben Formel ist also zunächst die Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit jeder Handlung oder, mit anderen Worten, ihre Legalität bestimmbar, je nachdem die in ihr indicirte Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet ist oder nicht, während der andere Bestandtheil der Güte des Willens, das heißt, seine Moralität oder sein moralischer Werth davon abhängt, ob die Handlung aus Pflicht geschieht, das heißt, aus einem Willen stammt, der lediglich aus Achtung vor dem Gesetz oder um des Gesetzes willen handelt. Kant weist die Brauchbarkeit der angegebenen Formeln oder kategorischen Imperative an mehreren concreten Beispielen nach, was aber hier nicht weiter zu exponiren ist.[1])

---

1) Grundlegung z. Met. d. Sitten. S. 48 u. f.



482. In der Kette der von Kant ausgesprochenen Gedanken fehlt jedoch immer noch ein Glied, welches einen Gedanken ausdrückt, ohne dessen Wahrheit auch jene Gedanken alle Wahrheit verlieren würden. In dem Sollen, das die praktische Vernunft verkündet, liegt, insofern darin das allgemein giltige und zu allgemeiner Anerkennung und Beobachtung nöthigende Sittengesetz enthalten ist, ohne Zweifel auch ein Wille, welcher der praktischen Vernunft selbst als der Gesetzgeberin angehört. Zugleich aber soll eben dieser Wille oder das Gebot der Vernunft auf den Willen des Menschen einwirken, der in dem empirischen Bewusstsein auftritt. In diesem Verhältnisse, welches ein und derselbe Mensch als ein vernünftiges Wesen in sich selbst hat, drückt sich augenscheinlich auch eine doppelte Natur des Menschen aus: im Hinblick auf das Sollen, insofern darin der Wille der Vernunft sich ausspricht, der empirischen Ursprungs nicht sein kann, ist der Mensch unzweifelhaft das Glied einer nicht empirischen, sondern intelligibelen Welt, und zugleich im Hinblick auf dasselbe Sollen, insofern es dem Menschen ein Gesetz ist, gehört derselbe zu der theils in ihm selbst theils in der Natur vorhandenen Erscheinungswelt. Nun soll aber dasjenige Wollen, welches zu der Erscheinungswelt gehört, auch zugleich das zur intelligibelen Welt gehörige Sittengesetz erfüllen, und diese Erfüllung kann nur dann stattfinden, wenn, wie angenommen wurde, das Wollen dazu frei ist von jeder Causalität, welche eine Heteronomie zur Folge haben würde, das heißt, frei von jeder Motivirung durch etwas Anderes, als durch das Sittengesetz. Hieraus folgt unbedingt, dass, wenn die wahre Erfüllung des Sittengesetzes möglich sein soll, es dann auch eine von der praktischen Vernunft, insofern sie als Gesetzgeberin will, ausgehende eigenthümliche Causalität im Menschen geben muss, durch welche aus der intelligibelen Welt diejenige Wirkung in demselben, auch zur Erscheinungswelt gehörigen Menschen ausgeübt wird, die ihn befähigt, beide Seiten seiner Natur mit einander zu verknüpfen, das heißt, das übersinnliche Sittengesetz in der sinnlichen Welt zu erfüllen.

Diese Causalität, die um des Sittengesetzes und seiner Erfüllung willen nothwendig vorauszusetzen ist, nennt **Kant** die **transcendentale Freiheit des Willens**, und sagt von seinem Standpunkte aus mit Recht, dass der Begriff dieser Freiheit der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens im Menschen sei.

483. Während die Causalität in der Sinnenwelt als die Naturnothwendigkeit gedacht wird, dass kein Ding jemals von sich selbst aus zu einem Geschehen oder irgendwelcher Activität anders, als nur durch eine fremde, es bestimmende Ursache gelangen kann, hat der Mensch als vernünftiges und zu einer intelligibelen Welt gehöriges Wesen eine Causalität in sich, welche durch Nichts außer ihr selbst bestimmt wird, sondern von jeder Bestimmung durch eine in der Sinnenwelt liegende Ursache unabhängig ist. Durch die Causalität der Freiheit des Willens verknüpft sich das Sollen der praktischen Vernunft sowohl mit der intelligibelen, als auch mit der sinnlichen Seite der Menschennatur derartig, dass, obgleich dieselbe, als zur Erscheinungswelt gehörig, auch den Naturgesetzen unterworfen ist, doch durch die Causalität der Willensfreiheit die sinnliche Causalität insofern durchbrochen werden kann, als der Mensch im Bewusstsein dieser Freiheit sich gegenüber dem mit derselben durch das Sollen verbundenen Sittengesetze zugleich autonomisch die Pflicht auflegt, dem letzteren Gehorsam zu leisten.

Das Obige enthält in Kürze und im logischen Zusammenhange die **Grundgedanken** der Kantischen Ethik, deren weitere Ausführung in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Rechts- und Tugendlehre dem eigenen Studium und dem Vortrage der Geschichte der Philosophie überlassen werden muss.

Anmerkung. Ueber die Umbildung, welche, außer der theoretischen Philosophie, auch Kants Ethik durch Joh. G. **Fichte** erfahren hat, ist hier besonders deshalb Einiges hinzuzufügen, weil dadurch die von Fichte an fortdauernde und für die Wissenschaft höchst nachtheilige Vermischung des Theoretischen mit dem Ethischen, das heißt der Ethik mit der Metaphysik, hervorgebracht ist: man kann sagen, dass durch Fichte die Ethik anfing theoretisirt zu werden. Anknüpfend an das in (207) Gesagte, tritt zunächst der Gedanke auf, dass das absolute

Ich in seiner eigenen Natur auch seinen eigenen Zweck habe, nämlich sich weiter zu bringen und das zu werden, wozu es befähigt ist. Das Ich ist Selbstzweck und trägt denselben als inneres, praktisches Gesetz, als den kategorischen Imperativ in sich, der hier aber so lautet: sei thätig, handle deiner wahren Natur gemäß, entwickele und vervollkommne dich. An der allgemeinen Giltigkeit dieses Imperativs, meint Fichte, ist nicht zu zweifeln, weil du das, was du sollst, auch kannst, da das Können selbst deine Natur und dein Wesen ist. Das Grundlaster ist die Trägheit. — Du handelst aber immer nur in einer bestimmten Sphäre und diese ist ebenso sehr deine Selbstbeschränkung, wie du in ihr auch das Material deines Handelns hast. Die sittliche Aufgabe deines Handelns besteht darin, daß du in der Identificirung des Nicht-Ich mit dem Ich dich in deiner unendlichen Freiheit oder Entwickelungsfähigkeit fortbewegst und jede That als einen neuen Zusatz zu deiner Selbsterkenntniss, das heisst, zu deinem Selbstbewusstsein gebrauchst. Ein solches Thun nennt Fichte das Wollen, nämlich eine Thätigkeit um der Thätigkeit willen, wobei kein äußeres Objekt mitwirkt. Das Ich ist jetzt das praktische, nicht mehr das theoretische; es ist Tendenz, Strebung, Wille, und in dieser Tendenz setzt das Ich, wenn es sie schauet, sich als frei: es ist absolute Causalität. So also ist das Ich die einheitliche Grundlage der theoretischen und der praktischen Philosophie, weil es selbst theoretisch und praktisch ist. Der Leser wird die durch Fichte auch hier veränderten Reminiscenzen aus Kants Philosophie leicht erkennen. Das Weitere führt dem Grundgedanken entsprechend gleichfalls in eine Pflichtenlehre.

---

484. Meine eigene Beurtheilung der principiellen Begründung der Ethik durch den Tugendbegriff oder auch durch den Pflichtbegriff, das heißt durch den Begriff eines ursprünglichen Sollens, kann unterbleiben, da das Betreffende in klarer Weise von Herbart gesagt ist, von dessen praktischer Philosophie nunmehr gleichfalls die Grundsätze in Kürze anzugeben sind.

Selbstverständlich haben die Begriffe der Tugend und der Pflicht auch in Herbarts Ethik eine namhafte Bedeutung und systematische Stelle; allein er hält sie nicht für Principien der praktischen Philosophie, sondern für abgeleitete Begriffe, welche bestimmte Eigenheiten des Wollens oder Anforderungen an das

Wollen und Handeln ausdrücken, die erst dann richtig definirt und ihrem moralischen Werthe nach begründet werden können, wenn schon eine andere und noch principiellere Erkenntniss von der Natur des Guten vorher gewonnen ist.

485. Der Begriff der Tugend drückt eine Verbindung des Guten, überhaupt des Sittlichen, mit der Persönlichkeit aus, da die Tugend eine Eigenschaft der Person ist, welche derselben in Folge ihrer sittlichen Beschaffenheit einen Werth, eine Würde verleiht, die Beifall und Lob verdient. Erhebt man nun ohne Weiteres diesen Begriff zum Princip, so lässt man darin eine Dunkelheit unaufgeklärt, nämlich einerseits, insofern man nicht weiss, worin das besteht oder woraus das entspringt, was man als sittliche Vorzüglichkeit und Würde der Person beilegt, also die Werthe noch nicht kennt, durch deren Besitz der Wille tugendhaft und die Handlung moralisch wird; und andererseits auch nicht im Stande ist, ohne Unklarheit die Verbindung des jedenfalls mannigfaltigen Sittlichen mit der Person so auszuführen, dass daraus eine Einheitlichkeit der mehreren Tugenden, worin erst die ganze und wahre Tugend bestehen kann, als ein Besitz der Person hervorgeht. Dieser Grund, den Tugendbegriff als Princip der Ethik abzulehnen, gilt selbst für Plato's Tugendlehre, obwohl in derselben genauer, als sonst, die Sitze der Tugenden angegeben sind, nämlich in dem Verhältnisse zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen. Allein die Dunkelheit bleibt auch in diesem Falle dieselbe, weil das Vernünftige weder als solches noch in seiner Mannigfaltigkeit, die es gleichfalls hat, klar ist. Daher kommen in Herbarts Ethik auch die platonischen Cardinaltugenden erst an einer abgeleiteten Stelle vor.

486. Was zweitens den Pflichtbegriff betrifft, so wird in beiden Fällen, ob man unter der Pflicht eine Rechtspflicht, die aus einem Recht entspringende Gebundenheit eines fremden Willens an den Willen des Rechtsbesitzers, oder aber die Nöthigung des Willens zum Gehorsam gegen das Sittengesetz versteht, das sich in einem ursprünglichen Sollen ausspricht, die hinreichende Be-

gründung der Verbindlichkeit und des Gehorsams vermisst. Soll in dem ersten Falle nicht die physische Gewalt, die Macht und die entsprechende Furcht oder etwa auch die Klugheit, die List und der Eigennutz, die Abwägung des Vortheils u. dergl. das sein, um deswillen man in die Verpflichtung eintritt, was zu einer haltbaren Begründung derselben aber nicht ausreicht —, so muss auch der Rechtsverpflichtung eine innere, moralische Selbstverpflichtung vorangestellt werden und derselben zu Grunde liegen. Eine moralische Selbstverpflichtung setzt aber ihrerseits wiederum einen noch höheren sittlichen Grund voraus, welchem der Wille nicht entgehen, dem er die Anerkennung, verpflichtet zu sein, nicht versagen kann. — Aehnliches trifft auch im zweiten Falle zu. Wenn nämlich die Pflicht auf das Sittengesetz und dessen Gebote bezogen wird, so ist das Sittengesetz oder das Sollen doch eben auch gleichfalls selbst ein Wollen, und es entsteht die Frage, worauf dieser aus der intelligibelen Welt — denn aus der sinnlichen Welt ist er nicht herzuleiten — entspringende Wille seine Auctorität und seinen Anspruch auf unbedingten Gehorsam gründet. Kant selbst hat sich zu dieser Frage veranlasst gefühlt. „Warum soll ich mich denn diesem Princip unterordnen?“ fragt er und weiß darauf nur die Antwort zu geben: „ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“. — „Es scheint, wir könnten Dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingiltigkeit unserer Maximen als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder

unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei — keine genugthuende Antwort geben.“ [1])

487. Herbart wird auf die Beantwortung der obigen, von Kant nicht beantworteten Frage, woher das Sollen, als gebietender Wille, der unstreitig eine Thatsache im Bewusstsein ist, seine Auctorität, von andern Willen Gehorsam zu fordern, hernehme, durch folgenden Schluss geführt. „Was in zwei Begriffen, sagt er, das gemeinsame und gleiche Merkmal ist, das kann nicht den Grund ihres Unterschiedes enthalten. Nun ist in den beiden Begriffen des pflichtmäßig gehorchenden und des ihm gebietenden Willens das Merkmal des Wollens gleich und gemeinsam. Also kann das Wollen nicht den Grund des Unterschiedes zwischen dem pflichtmäßigen Gehorsam und dem Gebote enthalten.“ „Dieser Beweis, fährt Herbart fort, steht nun offenbar dem sic volo sic jubeo der praktischen Vernunft bei Kant insofern entgegen, als dies das Primitive sein soll. Den gebietenden Willen legen wir als unstreitiges Factum zwar zu Grunde; aber es zeigt sich, dass die Auctorität auf den willenlosen, ursprünglichen Werthbestimmungen beruhe. Daher ist Pflicht kein primitiver, sondern ein secundärer Begriff für die Wissenschaft, während er im Leben zur Anordnung der Handlungen von unmittelbarem Gebrauch ist.“ [2])

488. Ehe erwähnt wird, was Herbart unter den willenlosen, ursprünglichen Werthbestimmungen versteht, ist vorher noch seine abweichende Ansicht in Betreff des Kardinalpunktes der Kantischen Begründung der Ethik anzugeben. Dieser Kardinalpunkt liegt in der von Kant für nöthig erachteten Annahme der transcendentalen Willensfreiheit, welche Herbart erstens für undenkbar hält. Wird nämlich in dem Begriffe der Selbstbestimmung ein Willensact gedacht, der, zur intelligibelen Natur

---

1) Grundlegung z. Met. d. Sitten. S. 82.

2) Herbarts S. W. B. 9. S. 293 in den Briefen „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.“ Ferner S. W. B. 2. S. 73 in der Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten.

gehörig, von jedem anderen Bestandtheile des empirischen Bewusstseins völlig unabhängig sei, und der deshalb die transcendentale Willensfreiheit heißt, der aber doch in eben demselben empirischen Bewusstsein einen Erfolg haben, nämlich einem empirischen Willen die Eigenschaft aufdrücken soll, aus der Selbstbestimmung entsprungen zu sein, so entdeckt man bei gehöriger Analyse die logische Undenkbarkeit dieses Begriffes. Dieselbe liegt darin, dass das sich bestimmende Selbst in diesem seinen Acte auch eine Veränderung in sich selbst hervorbringt, die ganz unabhängig ist von derjenigen Veränderung, welche als die genannte Wirkung in Betreff des empirischen Willens von ihm herkommen soll, die vielmehr in dem Uebergange aus dem Zustande besteht, in welchem das Selbst sich vor dem Acte der Selbstbestimmung befand, in den Zustand der sich selbst bestimmenden Thätigkeit. Man muss also fragen, woher die ihm selbst immanente Veränderung stammt, und kann darauf consequenter Weise nur antworten, dass sie gleichfalls durch eine Selbstbestimmung erwirkt werde. Diese Antwort aber veranlasst nur die Wiederholung derselben Frage, das heißt: der Begriff der vorausgesetzten Selbstbestimmung führt zu einer rückwärtslaufenden unendlichen Reihe von Selbstbestimmungen, was logisch bedeutet, dass ein solcher Begriff sich widerspricht, indem er das, was durch ihn gedacht und hervorgerufen werden soll, nämlich eine bestimmte Art des Wirkens, in solcher Weise niemals zu Stande bringen kann.[1])

489. Zweitens aber, sagt Herbart, ist die Annahme einer transcendentalen Freiheit nicht bloß falsch, sondern sie ist auch dem praktischen Interesse durchaus zuwider. Da nämlich bei dieser Annahme ein empirischer Wille einer erst durch den Selbstbestimmungsact, das heißt, durch die aus der nicht empirischen Welt herauswirkende Causalität der Freiheit seine Befähigung zur Moralität bekommen soll, so wird hierdurch jeder empirische Wille von den übrigen abgesondert und jeder Actus des Willens,

1) Dasselbe Räsonnement musste schon bei dem Begriffe der absoluten Thätigkeit, durch den Fichte das Ich definirte, ausgedrückt werden (208).

jeder Entschluſs ist nun etwas für sich, ohne Zusammenhang mit früheren und folgenden Entschlüssen. Hierbei könnten nun zwar auch die einzelnen Willensbestimmungen unter das sittliche Urtheil fallen: aber das ganze Leben würde doch zu einem losen Aggregat von Selbstbestimmungen, deren jede von vorn anfängt; die Einheit wäre verloren und der Werth des ganzen Menschen dahin. Bei solcher Voraussetzung werden also auch alle Bedingungen sowohl einer allmälig zu erreichenden Charakterbildung des Individuums, die einen Zusammenhang und ein Zusammenwirken des Früheren mit dem Gegenwärtigen erfordert, als auch der Erziehung des Einzelnen und der Bildung des Volkes im Ganzen aufgehoben.[1])

490. Die genannten Fehler vermeidet nun Herbart dadurch, daſs er die Vorstellung eines Willens, der noch vor allen Willen stehen und die Willen erst durch ein Wollen des Willens hervorbringen soll, ganz verwirft und auf den Standpunkt des gebildeten thatsächlichen Bewuſstseins und der Selbstbeobachtung zurücktritt. Auf diesem Standpunkte weiß der Mensch, daſs schwankende und flüchtige Begehrungen von solchen Acten zu unterscheiden sind, die in einem klaren Wissen sowohl von der Natur des Begehrten und seinen Folgen, als auch von dem zu ihrer Ausführung nöthigen Können zu einem Entschlusse und hiermit zu einem echten Willen werden. Er weiß auch, daſs er hierbei nicht blindlings verfährt, sondern unter erkannten und erwogenen Beweggründen wählen und dadurch sich in bewuſster Weise für das Eine oder das Andere entscheiden kann und eben hiermit auch die Verantwortlichkeit seines Wollens und Handelns übernimmt. Ebenso endlich weiß er, weil er es stets in sich selbst erfährt, daſs bei allen diesen inneren Vorgängen unwillkürlich in ihnen auch zunächst meistens ein Gefühl, dann aber bei zunehmender Klarheit des Bewuſstseins ein bestimmtes sittliches Urtheil auftritt, welches entweder einen Beifall oder ein Misfallen

1) S. W. B. 1. Lehrb. z. Einl. in d. Ph. S. 211 u. f.

über die vorhandenen Willen ausspricht. Dieses unwillkürliche sittliche Urtheil, sagt Herbart, ist Dasjenige, was an die Stelle sowohl der unbestimmten Vorstellung der praktischen Vernunft, als auch des kategorischen Imperativs zu setzen ist. In seiner unabweisbaren Sprache, die je nach dem unterschiedlichen Urtheile den Werth des Beurtheilten aussagt, liegt ebenso gewiss die allgemeine Giltigkeit, wie auch der Grund der Verbindlichkeit und Nöthigung, die dem Sittlichen zukommt, weil — sagen wir es mit dem bekannteren Worte — die Stimme des Gewissens nicht zurückgewiesen werden kann. Mithin kann die Aufgabe der Ethik oder, wie Herbart sagt, der praktischen Philosophie, nur darin bestehen, diejenigen Bedingungen aufzusuchen, die in allen Fällen vorhanden sind und allen Fällen zu Grunde liegen, wo über das vorhandene Wollen und Handeln ein sittliches Werthurtheil sich vernehmen läßt.

491. Die Bedingungen dieser Art erblickt Herbart sämmtlich in der einen Thatsache, dass niemals ein einzelner Wille für sich und abgesondert von andern Willen oder ohne alle Beziehung auf ein anderes Wollen Anlass zu einem sittlichen Urtheil oder zu einem sittlichen Werthprädicate oder ein Gegenstand desselben ist. Andrerseits ist es nöthig, dass die Wissenschaft, um ihre Aufgabe richtig zu lösen, auch den Begriff des Wollens in einer gewissen logischen Reinheit gebrauche, das heißt, aus ihm alles Schwankende und Unbestimmte weglasse und das Wollen in seinem exacten Sinne voraussetze. Die Ethik als Wissenschaft legt den Begriff des Willens oder des Wollens in logischer Reinheit deshalb zu Grunde, weil alsdann desto gewisser die unter den Willen möglichen Verhältnisse, über die ein sittliches Urtheil hervortreten kann, mit größerer Klarheit gedacht werden können. Unter dieser Voraussetzung nimmt dann die Grundfrage der Ethik folgende Form an: in welchen und in wie vielen Verhältnissen der einfachsten Art können Willen zu einander so vorgestellt werden, dass sie in solchem Verhältnisse oder in solcher Beziehung auf einander ein

unwillkürliches und an sich evidentes Urtheil des Beifalls oder des Misfallens über sich hervorrufen. Die elementaren Willensverhältnisse dieser Art werden es sein, nach denen dann auch sämmtliche empirische Willen, wenn sie in einem Verhältnisse der Art zu einander ständen, ihrem sittlichen Werthe nach zu beurtheilen sind. Die Gesammtheit des Wissens, in welchem die Erkenntniss von der Natur und dem sittlichen Werthe je eines solchen fundamentalen Willensverhältnisses enthalten ist, nennt Herbart eine ursprüngliche sittliche Idee.

492. Herbart hat fünf sittliche Ideen solcher Art nachgewiesen und in der Eigenthümlichkeit ihrer unmittelbar evidenten Wahrheit und Schönheit dargestellt.

Die erste Idee nennt er die Idee der inneren Freiheit. Sie kommt im klaren und deutlichen Denken desjenigen Verhältnisses zum Bewusstsein, welches stattfindet, wenn das Wollen mit dem darüber ergehenden sittlichen Urtheile überhaupt zusammenstimmt. Ein solches Zusammenstimmen gefällt und sein Gegentheil misfällt. Die Wissenschaft erhebt die Vorstellung eines solchen Verhältnisses zu einem Musterbegriffe (Idee), und wiederholt dies in jedem der folgenden Fälle.[1])

Die zweite Idee führt den Namen der Idee der Vollkommenheit. Herbart versteht darunter dasjenige Verhältniss, welches sich der sittlichen Beurtheilung dann darbietet, wenn die Willen rücksichtlich ihrer Größenbestimmtheit mit einander verglichen oder gleichsam an einander gemessen werden. Die Größenbestimmtheit des Wollens liegt aber erstens in der Intensität, zweitens in der Extension oder der Mannigfaltigkeit und dem Umfange, worin es als solches auftritt und sich ausbreitet, und

1) In das Gebiet dieser Idee fallen die platonischen Tugenden (482). Dem sittlichen Urtheil gegenüber kann nämlich der Wille theils positiv als Activität, theils negativ als haltend eine bestimmte Richtung mit Ausschließung aller anderen betrachtet werden; dann erkennt man jene Tugenden, nämlich die σοφία als die praktische Einsicht, die ἀνδρεία als das active Wollen, die σωφροσύνη als die Haltung des Willens und die δικαιοσύνη als die Harmonie des ganzen Verhältnisses. Herbarts S. W. B. 8. S. 34.



drittens in der Concentration des Wollens zu einer Gesammtwirkung. Das sittliche Urtheil spricht in allen Fällen dieser Art über das Größere gegenüber dem Kleineren seinen Beifall aus, und insofern dabei das Kleinere, um dem Misfallen zu entgehen, dem Größeren nachzukommen hat, entsteht der Gedanke eines sich wiederholenden Fortschreitens des Wollens zu dem ihm zum Maßstabe dienenden Größeren. Dieser Gedanke heißt als Musterbegriff die Idee der Vollkommenheit.

Die dritte Idee ist die Idee des Wohlwollens. Sie beruht auf der Beurtheilung desjenigen Verhältnisses, welches das Wollen einer Person zu dem von ihr vorgestellten Wollen einer fremden Person dann annimmt, wenn es das Wollen des Anderen unmittelbar und ohne irgend welches Motiv zu seinem eigenen Gegenstande macht mit dem Bewusstsein, dass daraus für das Wollen des Anderen ein Wohl entspringt, das heißt, wenn es demselben wohlwill. Dieses Verhältniss des eigenen Wollens zu dem fremden hat seinen sittlichen Werth nur in der Gesinnung; seine Idee ist der Hauptgedanke der christlichen Sittenlehre, welche Liebe verlangt. Dasselbe gefällt durch seine sittliche Schönheit so sehr und ist auch der allgemeinen Beurtheilung der Menschen untereinander so bekannt, dass die Güte des Wollens vorzugsweise nach der darin liegenden Gesinnung geschätzt wird.

Die vierte Idee ist die Rechtsidee. Sie wird in ihrer ursprünglichen und einfachsten Bedeutung unter der Voraussetzung erkannt, dass die von zwei Personen in die Außenwelt tretenden Willen absichtslos sich in irgend einem Gegenstande oder in irgend einer Beziehung so begegnen, dass dadurch in den Personen das Bewusstsein eines zwischen ihren Willen vorhandenen Streites entsteht. Ein solcher Willensstreit, in welchem die beiden Wollenden sich innerlich einander gegenüber befinden, wird vom sittlichen Urtheil misbilligt, das heißt, er misfällt, und führt eben deshalb, wie gewiss das sittliche Urtheil vernommen wird, mit unbedingter Nöthigung sowohl zur Schlichtung eines solchen schon

vorhandenen Willensstreites, als auch zur Vermeidung eines möglichen Streites der Art zum Recht, dessen Giltigkeit und Heiligkeit nur auf dem unbedingten Misfallen an dem Willensstreite beruht.

Die fünfte Idee ist die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit. Sie entsteht, wie die Rechtsidee, aus einem sittlichen Misfallen. Dasselbe wird in allen Fällen solcher Art vernommen, wo aus absichtlichem Wohl- oder Wehethun, also durch bestimmte, aus dem Willen entspringende Handlungen eine Einwirkung in das Wollen des Andern der Art geschieht, dass derselbe davon leidet, das heißt, entweder ein Wohl oder ein Wehe dadurch erfährt. In jedem Falle, ob nun eine Wohl- oder eine Wehethat gedacht wird, tritt das sittliche Urtheil mit dem Ausspruche hervor: die durch die eine, wie durch die andere That in dem Andern hervorgebrachte Störung misfällt, und zwar so lange, bis die Störung wieder aufgehoben ist. Die sittlich geforderte Aufhebung dieser durch die fremde That hervorgerufenen Störung heißt in der gewöhnlichen Sprache die Vergeltung. Auf der Idee der Vergeltung beruhen insbesondere die Begriffe des Lohnes und der Strafe, überhaupt die Entscheidung über das Verdiente.

493. Wird ferner der Gedanke verfolgt, dass die Ethik eine Lehre für den wirklichen Menschen, für seine Charakterbildung, sein Thun und Lassen, für die unter den Menschen zu treffenden Einrichtungen, für das gesellschaftliche und bürgerliche Leben sein soll, so entsteht die Frage, zu welchen Folgerungen die genannten ursprünglichen Ideen nach den in ihnen liegenden Grundwahrheiten im Hinblick auf die genannten wirklichen Verhältnisse hinführen. Hierdurch kommt Herbarts Ethik zunächst in Bezug auf den einzelnen Menschen zur Tugend- und Pflichtenlehre und in Bezug auf die Gesellschaft der Menschen zu der Darstellung von fünf abgeleiteten Ideen, welche in der umgekehrten Reihenfolge der ursprünglichen Ideen folgende Namen haben: die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystemes, des Verwaltungssystemes, des Kultursystemes und der beseelten Gesell-

schaft. Der Inhalt dieser Ideen ist so mannigfaltig, dass sich in Kürze darüber keine klare Vorstellung in der Einleitung in die Philosophie geben lässt, sondern das Nähere dem Privatstudium oder den Vorträgen der Doctrin zu überlassen ist.

494. Zum Schluss will der Verfasser nun bloß zwei von den schon angekündigten Abweichungen (67.III.5.) angeben, zu denen er sich in Betreff einiger Punkte der Herbartschen Ethik veranlasst gefunden hat, während er sonst derselben im Ganzen und Einzelnen vollständig beistimmt.

a. In der Darstellung der Idee der Vollkommenheit erblicke ich, gleich wie G. Hartenstein, etwas Fehlerhaftes, insofern das bloße Größenverhältniss, wonach die Willen in einer und derselben Person oder in mehreren Personen mit einander rücksichtlich ihrer Intensität, Extensität und Concentration beurtheilt werden, mir gleichfalls sich nicht als ein Gegenstand sittlicher Beurtheilung darstellt. Ich kann aber die Correction nicht darin erblicken, dass, wie Hartenstein es thut, die genannten Größen bloß zu Coefficienten desjenigen Wollens gemacht werden, welches, nach einer der andern Ideen beurtheilt, einen sittlichen Werth hat. Die Beurtheilung des Wollens nach den genannten Größenverhältnissen ist vielmehr unvermeidlich, sie ist aber keine sittliche, sondern eine ästhetische, was Herbart auch selbst ausspricht (Einl. in d. Ph. § 91). Das Sittliche kommt aber in die Größenbeurtheilung der Willen dadurch, dass man, gestützt auf das in jedem Willen liegende Wissen, eben dieses letztere ein Wissen von dem Sittlichen oder von irgend einem Werthvollen überhaupt sein lässt. Willen in solcher Beziehung gedacht und ihrer Größe nach verglichen führen dann unbedingt zu einer sittlichen Idee. Die letztere würde ich aber nicht die Idee der Vollkommenheit, sondern die Idee der unbegränzten Vervollkommnung nennen.[1])

1) Herbart hat zur Bezeichnung seiner neuen Begriffe und Urtheile nicht immer eine glückliche Wahl der Wörter getroffen und hat dadurch der richtigen



b. Wie Herbart die Rechtsidee darstellt, giebt sie wegen der mangelhaften Definition dessen, was unter Streit gemeint ist, zu Misverständnissen Anlass, so sehr, dass selbst ein so feinfühlender Mensch, wie Lotze war, dem Urtheile „der Streit misfällt" sogar das Urtheil „der Streit gefällt" entgegen stellen konnte. Ich habe mir deshalb in der obigen Angabe des Sinnes dieser Idee schon statt des Wortes Streit einmal erlaubt, das Wort Willensstreit zu setzen, den entschieden Herbart selbst nur gemeint hat. Hiermit ist aber schon angedeutet, dass die sittliche Nöthigung zur Bildung eines Rechts in dem verwerfenden Urtheile über den Streit nur insofern liegt, als ein Willensstreit seiner logischen Vernunftwidrigkeit wegen auch sittlich misfällt, weil eine logische Vernunftwidrigkeit in unserem Falle den Willen betrifft, wohin sie gar nicht gehört. Worin die logische Vernunftwidrigkeit mit einander streitender Willen besteht, kann sich der Leser leicht selbst klar machen.[1])

Viertes Kapitel.

Die Unterschiede der principiellen Begründung der Aesthetik.

495. Der zweite Theil der praktischen Philosophie, die Aesthetik, ist in die Reihe der philosophischen Doctrinen zuerst

---

Auffassung seiner Lehre mitunter geschadet. Die metaphysischen Termini „zufällige Ansicht, Selbsterhaltung," sowie auch die Ausdrücke Aesthetik zur Bezeichnung der ganzen praktischen Philosophie und Vollkommenheit zur Bezeichnung der genannten Idee können als Beispiele dienen.

1) Zur Ergänzung dieses Kapitels lässt sich empfehlen besonders die klassisch geschriebene „Allgemeine praktische Philosophie" Herbart's im 8. B. der S. W., ferner die gründliche und in das ethische Gebiet auf Herbarts Principien genau eingehende, schon genannte Schrift Hartenstein's, und andrerseits auch des Verfs. „Vorschule der Ethik", Mitau u. Leipzig 1844.

durch Alexander Gottlieb Baumgarten[1]) eingeführt. Es ist demnach historisch gerecht, mit einer kurzen Angabe seiner Gedanken dieses Kapitel zu beginnen.

Baumgarten hat die Philosophie Wolffs sehr erfolgreich durch seine systematischen und knapp gefassten Darstellungen unterstützt und dabei auch besonders zur Feststellung der philosophischen Terminologie beigetragen, deren sich auch Kant später zum Theil bediente. Was er unter Aesthetik versteht, ist aus seiner Definition „Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae“ nicht ohne Weiteres zu erkennen: er meint damit, dass, sowie es eine unter Begriffen stattfindende Verstandeserkenntniss giebt, es so auch eine sensitive, das heißt, in den anschauenden und von gewissen Gefühlen begleiteten Actionen der Seele liegende Erkenntniss gebe. Die Wissenschaft, welche die Erkenntnisse solcher Art enthält, ist die Aesthetik: sie stellt die mehr oder weniger wahren Urtheile über die anschaulichen Gegenstände fest. Diese Urtheile, die von einer eigenthümlichen, nicht logischen Empfindungsweise begleitet sind, entscheiden über die Grade der Vollkommenheit, welche dem Anschaulichen zukommt, und in den Graden der Vollkommenheit, sagt Baumgarten, liegt die Schönheit im weitesten Sinne des Wortes, welche eben die anschaubare Wahrheit ist. Diesen Gedanken verfolgend, erblickt er alsdann die Schönheit in dem Zusammenpassen oder der inneren Uebereinstimmung der Theile eines Mannigfaltigen und unterscheidet in Bezug hierauf besonders drei Gebiete, wo sich die Schönheit nach ihrer eben bezeichneten Natur ausprägen kann und also auch verschiedene Grade der Vollkommenheit angetroffen werden. Einmal giebt es eine Schönheit der Sachen und der Gedanken, pulchritudo rerum et cogitationum, zweitens eine Schönheit der Ordnung und Disposition, pulchritudo ordinis et dispositionis, und drittens eine Schönheit der Zeichen und des Ausdrucks, pulchritudo significationis, die sich besonders in der Sprache und in der Rede

[1]) Geb. 1714 in Berlin, eine Zeit lang Professor in Halle, später in Frankfurt a. d. O., wo er 1762 starb.



zu erkennen giebt. Diesen drei Schönheitsarten stehen ebenso viele allgemeine Arten der Häſslichkeit gegenüber. Die Ausführung dieser Grundgedanken ist bei Baumgarten sehr weitläufig, entspricht aber wenig dem Vorsatze: man findet meistens nur allgemeine Benennungen und formale Definitionen mit Citaten und Auszügen aus alten Classikern und auch aus der Abhandlung des Longinus über das Erhabene.

496. Den nächsten Schritt zu einer wissenschaftlichen Begründung der Aesthetik that Kant, insofern er sowohl den Begriff des Schönen und die in dessen Nähe liegenden anderweitigen Werthvorstellungen, wie gut und angenehm u. a., als auch dasjenige geistige Verhalten näher untersuchte und definirte, in welchem das Schöne in uns wirkt und seine Wirkung in einem eigenartigen Urtheile ausspricht. Kant findet, daſs zur Unterscheidung, ob Etwas schön sei oder nicht, die Vorstellung desselben nicht auf den Verstand, sondern immer auf ein Gefühl entweder der Lust oder der Unlust bezogen werde, das heiſst, auf die Art, wie der Vorstellende in seinem Gefühlsvermögen afficirt werde. Deshalb ist auch das Urtheil, das daraus entspringt, und welches allgemein das Geschmacksurtheil genannt werden soll, niemals logischer, sondern, weil das Gefühl immer nur eine subjective Erregung ist, ästhetischer Natur. Da diese Eigenthümlichkeit aber, ein Gefühl zu erregen, auch die übrigen Werthvorstellungen mit dem Schönen gemein haben, so muſs das Schöne noch von ihnen durch specifische Merkmale verschieden sein. Das erste Merkmal dieser Art liegt darin, daſs die Frage, ob Etwas schön sei oder nicht, ganz unabhängig ist von der anderen Frage, ob uns an der Existenz der betreffenden Sache etwas liegt und wir für dieselbe ein Interesse haben, oder allgemein gesagt, daſs jedes wahre Geschmacksurtheil über das Schöne stets ohne alles Interesse der Art ist und nur die Art der Beurtheilung der Sache ausdrückt, insofern die Anschauung oder die Vorstellung derselben ein interesseloses Wohlgefallen in uns erregt oder nicht.

497. Bei der Unterscheidung ferner des Schönen vom Angenehmen entfernt Kant zunächst die Verwechselung, welche das Wort Empfindung durch seine doppelte Bedeutung oft hervorbringt. Ursprünglich nämlich, bezogen auf die Sinne, ist angenehm das, was den Sinnen gefällt, und da nun auch alles Wohlgefallen Empfindung ist (nämlich einer Lust), so nennt man Alles, was gefällt, eben deshalb, weil es gefällt, angenehm, und gebraucht dann zur Bezeichnung der verschiedenen Grade oder Verhältnisse der angenehmen Empfindungen allerlei Namen, wie anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. a. Wäre dies richtig, dann würde folgen, dass die Sinneseindrücke und die Grundsätze der Vernunft und die Formen der Anschauung ganz gleiche Wirkungen auf das Gefühl hätten, und man schließlich zu dem Satze käme, dass es keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werthes gäbe, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Darum will Kant das Wort Empfindung, wenn von einem ästhetischen Urtheil die Rede ist, vermeiden und dafür das Wort Gefühl gebrauchen, wodurch angedeutet sein soll, dass es sich um die Wahrnehmung oder Vorstellung eines Gegenstandes im objectiven Sinne, und um die Beurtheilung desselben rücksichtlich des Wohlgefallens handelt, welches in dem subjectiven Gefühlszustande des Betrachtenden liegt. Dem Angenehmen wird nicht ein bloßer Beifall gewidmet, sondern es vergnügt und bewirkt Neigung zum Genießen, das heißt, hat eine Beziehung aufs Begehrungsvermögen.

Gut dagegen ist das, was vermittelst der Vernunft durch seinen bloßen Begriff gefällt, so dass ich auch in allen Fällen, wo ich Etwas gut finden soll, einen Begriff von ihm haben muss, was, um einen Gegenstand schön zu finden, nicht nöthig ist. Mit dem Angenehmen aber hat das Gute insofern eine Verwandtschaft, als auch das letztere auf das Begehrungsvermögen wirkt, aber in einem ganz anderen Sinn, als jenes. Das Angenehme erwirkt ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize), das Gute aber nur ein reines praktisches Wohlgefallen und

betrifft den Willen, insofern derselbe unter Principien der Vernunft gebracht ist.

Diese Unterschiede drücken also drei specifisch verschiedene Arten des Wohlgefallens aus, die sich sprachlich so fixiren lassen: Angenehm ist, was vergnügt; schön ist, was gefällt; gut ist, was geschätzt, das heißt, worin ein objectiver Werth gesetzt wird.

498. Kant untersucht das Geschmacksurtheil nicht bloß, wie im Obigen angedeutet ist, nach seiner Qualität, sondern auch nach der Quantität, das heißt, ob es Allgemeinheit beanspruchen darf und in welchem Sinn, und nach der Relation, das heißt in Bezug auf die möglichen Zwecke, wobei die Schönheit auch von der Nützlichkeit und von der Vollkommenheit unterschieden wird, und viertens auch nach der Modalität, das heißt, in wiefern die Wirkung des Schönen, nämlich das interesselose Wohlgefallen, oder das entsprechende Urtheil ein nothwendiges sei oder nicht. Unsere Darstellung kann auf die vielen feinen Bemerkungen, Definitionen und Erläuterungen an Beispielen nicht näher eingehen, welche die vier analytischen Untersuchungen des Begriffes der Schönheit enthalten, sondern muss sich darauf beschränken, die sich daraus ergebenden vier Schlussfolgerungen als die Grundsätze der Kantischen Aesthetik, insofern sie von der Schönheit handelt, anzugeben:

1) Schön ist das, was ohne alles Interesse gefällt.
2) Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.
3) Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, insofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird.
4) Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Anmerkung. Als eine eigenthümliche Art und Weise, wie die ästhetische Urtheilskraft sich äußert, sondert Kant von den die Schönheit betreffenden Urtheilen diejenigen ab, in denen das Erhabene geschätzt wird, dem er deshalb auch eine eigene analytische Betrachtung

widmet. Erhaben ist das, sagt Kant, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist; oder auch: erhaben ist das, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft. Das Gefühl bei der Auffassung des Erhabenen ist eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths, worin es theils deprimirt, theils gehoben wird, weshalb dieses Gefühl auch Lust und Unlust in sich vereinigt: das Schöne dagegen setzt eine ruhige Contemplation des Gemüths voraus und erhält das Gemüth in seiner Ruhe. Je nachdem diese Bewegung des Gemüths durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen und danach der Gegenstand aufgefasst wird, entsteht, wie Kant diesen Unterschied bezeichnet, eine mathematische oder eine dynamische Stimmung der Einbildungskraft, entsprechend der Größenschätzung oder der Machtschätzung durch Zahl und Maß, welche Schätzung in beiden Fällen die Idee der Unendlichkeit mit sich führt. Die Analytik beider Arten des Erhabenen, des Mathematisch-Erhabenen und des Dynamisch-Erhabenen, lässt neben der Schärfe der Begriffsdistinctionen auch die tiefe und umfassende Gefühlsart Kants erkennen.

Bemerkenswerth, aus historischem Interesse für den Gegenstand, ist noch, dass Kant auch eine Eintheilung der schönen Künste, wie er selbst sagt, versucht hat. Er geht davon aus, dass man Schönheit überhaupt den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen könne, und dass demnach als Eintheilungsgrund der Künste die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks sich gebrauchen lasse, dessen die Menschen sich zur möglichst vollkommenen Mittheilung nicht bloß der Gedanken, sondern auch der Gefühle bedienen. Dieser Ausdruck besteht aber im Worte, in der Geberde und im Ton (Articulation, Gesticulation und Modulation). Hiernach unterscheidet Kant dreierlei Arten schöner Künste: die redende (Beredsamkeit und Dichtkunst), die bildende (Plastik oder Bildhauerkunst und Baukunst, und Malerei), und die Kunst des Spiels der Empfindungen (Musik und Farbenkunst, insofern die Töne oder Farben bloß angenehme Empfindungen oder nur ein schönes Spiel von Empfindungen erregen).[1])

1) Die zur Aesthetik gehörigen Gedanken Kants sind vorzugsweise in der Kritik der Urtheilskraft und in der anziehenden Abhandlung „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen,“ aus dem Jahre 1764, enthalten.

499. Die rationelle Angriffsweise und Behandlung der Aesthetik durch Kant, welche sich in den accuraten Definitionen und Unterscheidungen der fundamentalen Begriffe ausspricht, von denen namentlich die Unterscheidung der vier Begriffe, des Angenehmen, des Schönen, des Erhabenen und des Guten, niemals vergessen werden sollte, wurde durch die zunehmende Herrschaft der pantheistischen Systeme Schellings und Hegels zurückgedrängt. Bei voller Anerkennung der Verdienste dieser Philosophen auch um die Aesthetik, sowohl als Wissenschaft, als auch im Sinne des Kunstverständnisses und der Kunstkritik, muss doch die Einleitung in die Philosophie darauf verzichten, von ihren ästhetischen Grundvorstellungen Näheres mitzutheilen, und hat dafür auf die Geschichte der Philosophie oder speziell der Aesthetik zu verweisen. Um jedoch wenigstens einen Repräsentanten auch der pantheistischen Aesthetik erwähnt zu haben, soll dazu der Vorzüglichste, nämlich Lotze, dienen und dessen Definition der Schönheit angeführt werden.

500. Was Lotze angreift, das gestaltet sich für ihn erst dann in einen Gedanken um, in welchem er ausruhet, wenn er es in die möglich engste Beziehung zu den drei Hauptbestandtheilen des von ihm aufgeführten Weltbaues gebracht hat: erst in dieser Beziehung stellt sich der fragliche Gegenstand als diejenige Idee dar, die im Zusammenhange der Gott seienden Welt sowohl die Stellung desselben zu dem Centrum dieser Welt, als auch zu den übrigen Einzelheiten derselben so bestimmt, daß die Natur und relative Wirklichkeit desselben ausgedrückt ist. Lotze spricht sich in Bezug auf unsere Frage klar und verständlich so aus: „ein absoluter Werth kann dem Schönen nur zukommen, wenn die Verhältnisse, durch die es schön ist, zu den allgemeinen und bedeutungsvollen Zusammenhängen der Wirklichkeit gehören.“ Insofern unter diesen Wirklichkeiten hier der uns bekannte Inhalt der Welt insofern verstanden wird, als wie weit er sich von dem einzigen und höchsten Prinzip, dessen Darstellung er ist, in der Abstraction ablösen läßt, zerlegt dieser Inhalt sich in drei große Gebiete, von denen jedes

gleichsam einen Beitrag zum in sich Ausleben und Ausgenießen des Weltgottes zu liefern hat. Diese drei Gebiete sind: 1. das Reich der allgemeinen Gesetze, 2. das Reich der wirklichen Stoffe und Kräfte und 3. der bestimmte und specifische Plan, nach welchem die Stoffe und Kräfte gemäß den Gesetzen den dem Ganzen der Welt immanenten Zweck, welcher im Grunde kein anderer ist, als die Lust und Seligkeit des Weltgottes, zu erfüllen haben.

501. Man erinnere sich nun, dass Kant durch seine Kritik des Erkenntnissvermögens einen tief greifenden Unterschied zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft entdeckt hat. Die theoretische Vernunft hält uns in ihren Ideen Gegenstände vor, obgleich sie von deren Realität nichts weiss und nichts wissen kann, während die praktische Vernunft dagegen uns Wahrheiten enthüllt, welche durch ihre unmittelbare Gewissheit auch den an sich erkenntnisslosen Vernunftideen die Gewissheit der Realität verschaffen können, so gewiss dieselbe um jener Wahrheiten willen nothwendig ist. Man nehme andrerseits die Bemerkung dazu, dass auch Kant sich veranlasst sah, die beiden getrennten Mächte, die theoretische und die praktische Vernunft, doch auch wiederum durch einen Gedanken zu verknüpfen, und daß er eben hierzu die Urtheilskraft gebrauchte, welche durch die ästhetischen und teleologischen Denkformen gleichsam die empirische Welt mit der intelligibelen Welt versöhnt. Dieses Verhältniss, das Kant zwischen den zwei im Menschengeiste wirkenden Mächten, der theoretischen und der praktischen Vernunft, durch die Urtheilskraft vermittelt annahm, kann als ein Fall angesehen werden, dem ganz analog auch Lotze zwischen den von ihm unterschiedenen drei Mächten ein viertes Verbindungsglied für nöthig und bestimmbar hielt. Unser Verstand vermag nicht, das aus dem Weltprincip nach jenen drei Seiten sich scheinbar spaltende und doch auf einen einzigen Zweck, die Seligkeit, hingerichtete Wirken in seiner Einheitlichkeit, die es doch haben muss, zu begreifen, wohl aber bietet sich zur Aufklärung dieses dunkeln Verhältnisses der Gedanke dar, dass es die Schönheit

sei, deren Durchleuchten in den Einzeldingen und den Einzelereignissen der Natur und den Einzelwerken des Menschengeistes uns die Gewissheit jener Einheitlichkeit gewähre. Hiernach erklärt Lotze, zunächst allerdings nur im Allgemeinen, die Schönheit „als das unmittelbar anschauliche Hervortreten einer Einheit zwischen jenen drei Gewalten, welche unsere Erkenntniss völlig zu vereinigen nicht vermag." Er nennt im Speciellen schön dasjenige, welches, obgleich es als eine endliche Erscheinung eine Dissonanz oder einen Zwiespalt in sich unvermeidlich hat, doch diejenige Schönheit, welche in der Seligkeit des sich selbst genießenden Weltgottes besteht, wenigstens annähernd ausdrückt, das heißt, in dessen Eindrucke auf uns wir die ihm selbst immanente, eigene Lust mit fühlen. Obgleich dies doch recht mystisch ist, so kann es doch nicht schwer fallen, mit den obigen Sätzen, wenn man sie acceptirt, eine große Anzahl von anderen, aus dem gebildeten empirischen Bewusstsein entlehnten Gedanken in Betreff der Unterschiedlichkeit in Zusammenhang zu bringen, in welcher gewissermaßen die Urschönheit selbst in ihren endlichen Formen innerhalb der Natur und in den menschlichen Kunstwerken anschaulich wird. Lotze hat dies mit Benutzung der ihm reichlich zu Gebote stehenden geistigen Mittel in einer Weise gethan, die seine Aesthetik vor der der übrigen Pantheisten sehr auszeichnet.[1])

502. Der Grundgedanke der Aesthetik Herbarts ist derselbe, auf dem auch seine „praktische Philosophie" oder Ethik beruht. Nichts Einzelnes für sich, sondern nur eigenthümliche Verhältnisse, in welchen Mehreres zu einander steht oder stehen kann und zusammen wirkt, können auf Denjenigen, der sie klar und deutlich auffasst, einen solchen Eindruck machen, der sich unmittelbar und unwillkürlich in einem Urtheil des Beifalles oder Missfallens ausspricht. Wo das betreffende Mehrere, dessen Ver-

1) Zum ergänzenden Studium ist auf Lotze's Schriften zu verweisen: Ueber den Begriff der Schönheit, Göttingen 1845; Ueber Bedingungen der Kunstschönheit, Göttingen 1849; Grundzüge der Aesthetik, Leipzig 1884; und die hierher gehörigen Stücke im Mikrokosmus.

hältnisse zu einer solchen Wirkung auf uns geeignet sind, aus Willen besteht oder als aus ihnen bestehend gedacht wird, ist es nicht schwierig, diese Verhältnisse in ihrem elementarsten Sinne nachzuweisen. Diesen Nachweis hat die Ethik in der Darstellung der sittlichen Ideen geliefert. Schwieriger aber ist es, wo es sich nicht um den Nachweis der elementaren, entweder gefallenden oder misfallenden Willensverhältnisse, also nicht um die Bestimmung der sittlichen Grundwerthe, sondern um den Nachweis derjenigen elementaren Verhältnisse handelt, in denen sich andere Bewusstseinsinhalte, wie die Empfindungen der Töne und der Farben oder Raumformen oder überhaupt Vorstellungen mit solchen Eindrücken befinden oder befinden können, nach denen dieselben als schön oder häslich prädicirt werden. Diese Schwierigkeiten erblickt Herbart einmal in dem Umstande, dass es eine große Anzahl von Gemüthszuständen giebt, die bloß subjective, aber gleichfalls ein Wohl- oder Wehegefühl einschließende Erregungen sind, in denen dann fälschlich das Schöne oder Häsliche erkannt wird. Zweitens in dem Umstande, daß anstatt des unmittelbaren und evidenten ästhetischen Urtheils, welches gesucht wird, leicht der Bewunderer oder Kritiker, überhaupt der auf einen empfangenen Eindruck subjectiv Reagirende auftritt und sein Urtheil von dieser Reaction seines subjectiven Standpunktes, der gewöhnlich allerlei Gefühle oder Begehrungen, Neigungen oder Abneigungen u. dergl. einschließt, abhängig macht. Herbart widmet diesen und noch anderen Schwierigkeiten, durch deren Einfluss die Gegenstände, die sehr wohl geeignet sein könnten, ein unmittelbares Vorziehen oder Verwerfen, das heißt, einen reinen Beifall oder ein reines Misfallen hervorzurufen, ein ganz verschiedenes Gewicht in der Schätzung der Menschen bekommen, eine eingehende Erörterung.[1])

503. Noch wird von Herbart hervorgehoben, dass die Begründung der Aesthetik auch nicht gelingen könne, das heißt, dass die einfachste Bestimmung dessen, was an Objecten als solchen

---

1) Lehrbuch zur Einl. in d. Ph. §§ 81—88.

unwillkürlich ein reines Wohlgefallen oder Misfallen bewirkt, nicht gefunden werden könne, wenn man von der Verschiedenheit der Gegenstände völlig abstrahire. Der allgemeine Begriff des Schönen oder der Schönheit ist nicht der Gegenstand der Untersuchung, sondern dieser liegt in den verschiedenen Arten des Umfangs des Allgemeinbegriffes. Hiernach theilt Herbart die ästhetischen Elementarverhältnisse in zwei Hauptclassen: ihre Glieder sind entweder simultan oder succesiv. Das simultane Schöne ist großentheils im Raume zu suchen, in der Malerei, der Plastik und in besonderen Naturgegenständen, aber auch in den harmonischen Verhältnissen der Musik und in der Poesie, welche letztere freilich auch die sittlichen Grundverhältnisse zu ihren ästhetischen Productionen verwendet. Das succesive Schöne kommt aber gleichfalls im Raume vor, nämlich da, wo das Räumliche in Bewegung ist, wie es in den mimischen Künsten dargestellt wird, und ist in der Poesie sogar vorherrschend, weil dieselbe Empfindungen in Bewegung und Charaktere in Handlung und selbst die Situationen nicht ganz stillstehend darstellt. In der Darstellung des simultan Schönen bleibt die Poesie dagegen hinter der Malerei und der Plastik zurück. Mit größerer Bestimmtheit, meint Herbart, sind die unmittelbar gefallenden oder misfallenden Verhältnisse an den Tönen und den Farben erkennbar, aber nur, insofern dabei von Raum und Zeit abstrahirt wird.

Die angeführten Sätze genügen, um wenigstens, worauf es hier allein ankommt, eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie Herbart sich die Aesthetik als Wissenschaft gedacht hat. Deshalb bleibt auch das unerwähnt, was er von den Künsten und Kunstlehren noch speciell und in lehrreicher Weise sagt. Eine eingehende systematische Darstellung dieses Theiles der Philosophie von ihm ist nicht vorhanden.[1])

504. Man unterscheidet die Richtungen der Aesthetik nicht

1) Unter den Anhängern der Herbartischen Philosophie hat nach den oben angegebenen principiellen Grundsätzen R. Zimmermann eine Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft geschrieben. Wien 1865.



selten nach einem Gegensatze, der zwischen der idealistischen (das heißt hier vorzugsweise pantheistischen) und der realistischen Anschauung der Welt stattfindet. Man drückt denselben dadurch aus, dass die idealistische Aesthetik das Schöne in einem bestimmten, gewissermaßen an sich existirenden Inhalte, in der Sache selbst, die realistische Aesthetik aber dasselbe in den Verhältnissen oder Formen erblickt, worin die Inhalte zu einander stehen oder stehen können. Als solche Inhalte werden dann gewisse, zur Darstellung gebrachte Begriffe oder Ideen oder auch Gefühle genannt. Meine Meinung geht dahin, dass die eine Ansicht wahr und die andere nicht falsch ist, insofern das Eine das Andere nicht ausschließt, sondern Beides unter gewissen Bedingungen und in gewissen Fällen zu seinem Rechte kommen kann. Auch hat man versucht, auf experimentellem Wege eine gewisse Normalzahl für die Richtigkeit der ästhetischen Urtheile durch eine große Summe von Aussagen zu ermitteln, welche über vorgelegte Gegenstände beifällig oder misfällig abgegeben werden (Fechner). Allein dieses Verfahren kann nur einen statistischen Werth beanspruchen, insofern man durch diese Methode eben nur den status quo der ästhetischen Urtheilsfähigkeit der betreffenden Zeugen erfährt. In Rücksicht auf die Sachlage selbst darf behauptet werden, daß unter allen Theilen der Philosophie die Aesthetik noch am meisten den wissenschaftlichen Aufbau vermissen lässt, während andererseits die Kunstgeschichte und die Kunstkritik große Fortschritte gemacht haben. [1])

1) Zur Ergänzung unseres Kapitels über die Aesthetik ist besonders die Geschichte der Aesthetik als philosophische Wissenschaft von R. Zimmermann, Wien 1858, und die Geschichte der Aesthetik in Deutschland von H. Lotze, München 1868, zu empfehlen.

Vierter Theil.

Die Religionsphilosophie.

505. Von den im ersten Kapitel unserer Erörterungen aufgestellten Gruppen der Fragen und Probleme, mit denen die Philosophie sich beschäftigt, empfängt die erste Gruppe ihre mögliche Beantwortung von der Metaphysik, die zweite von der Psychologie, die fünfte von der Logik und Erkenntnisstheorie, die dritte von der Ethik und Aesthetik, und die vierte von der Religionsphilosophie. Selbstverständlich hängt die Antwort, welche gegeben wird, nicht bloß von dem direct darauf bezüglichen Theile der Philosophie, sondern auch von der Mitwirkung dessen ab, was in den übrigen Theilen auf die Frage Bezügliches gewusst wird.

Im zweiten Kapitel ferner ist als vierter Bestandtheil der Definition des Begriffes der Philosophie angegeben, dass die letztere ihr äußerstes Erkenntnisziel in der Verknüpfung ihres sämmtlichen Wissens zu einem System zu erblicken habe, welches sich einheitlich in der Idee des höchsten Weltprincips oder Gottes abschließt und dadurch neben den anderweitigen theoretischen und praktischen Interessen des menschlichen Geistes auch das religiöse Vernunftbedürfniss befriedigt. Die Begründung des möglichen Wissens von der Existenz des höchsten Weltprincips, von seiner Natur und Wesenheit, sowie von dem Verhältniss zwischen ihm und der Welt ist die Aufgabe der Religionsphilosophie, in der alle Philosophie endigt.

506. Der Verfasser muss an dieser Stelle sein bisheriges Verfahren, in die Philosophie von dem Standpunkte ihrer Geschichte einzuleiten, als nicht mehr anwendbar aufgeben. Von einer Religionsphilosophie des Skepticismus lässt sich nicht sprechen. Was die scholastische Philosophie der Art darbietet, gehört, abgesehen von dem darüber schon Mitgetheilten, in die Geschichte der Theologie. Der universelle Materialismus und der Pantheismus können wohl Religionsphilosophie vortragen und thun es auch: allein, was darüber entsprechend der bisherigen Beurtheilung dieser Richtungen von unsrer Seite noch Besonderes zu sagen wäre, wird der aufmerksame Leser selbst folgern. Der absolute Idealismus Fichte's hat das religionsphilosophische Resultat gehabt, dass er den Gedanken einer moralischen Weltordnung an die Stelle der Idee Gottes setzte, womit wir uns hier auch ebenso wenig beschäftigen können, wie mit dem, was Fichte später in mystischer Weise gelehrt hat. Nur der bei allen Fragen, die man in der Philosophie aufwirft, nie zu übersehende Kant würde auch für die Einleitung in die Religionsphilosophie Bedeutendes darbieten. Allein auch auf dieses Bedeutende muss hier verzichtet werden, und zwar deshalb, weil es unmöglich wäre, den hierauf bezüglichen Theil der Philosophie Kants seiner großen Schwierigkeiten wegen innerhalb eines kleinen Raumes mit hinreichender Klarheit zu benutzen, die schlechterdings nicht ohne ein genaues Eingehen in die eigenthümliche Stellung der in den drei Kritiken, der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft, darüber vorgebrachten gewichtigen Gedanken zu erreichen ist. Dazu kommt, dass der Verfasser bei einzelnen Gelegenheiten und namentlich in der Beurtheilung sowohl des wissenschaftlichen Empirismus, als auch des Herbartischen Realismus, dem er selbst in seiner Ueberzeugung folgt, auf eine Ergänzung der Auffassungsweise der Welt von Seiten des ersteren und des letzteren hingedeutet hat, die zur Religionsphilosophie hinüber führt. Diese Andeutung ist nunmehr zu einer positiven Mittheilung zu erweitern. Aus diesen Gründen beschränkt sich der Verfasser von

hier an auf Dasjenige, was vom Standpunkte des metaphysischen Realismus zur Einleitung in die Religionsphilosophie Gehöriges zu sagen ist, welches zugleich ausreicht, um zu erkennen, in welchem Sinne nach seiner Meinung die Religionsphilosophie zum Abschluss des metaphysisch-realistischen Systems anzulegen und auszuführen ist.

507. Wenn eine Philosophie, das heißt, eine Erkenntniss von Gott und den göttlichen Dingen, gesucht werden soll, so setzt dies voraus, dass die Vorstellungen, von denen dabei das Nachdenken ausgeht, auch schon ein natürliches Recht ihrer Existenz mitbringen. Mit anderen Worten: in allen Fällen, wo sich ein Zweig der philosophischen Erkenntniss bilden soll, dürfen die Ausgangsvorstellungen nicht bloße Einbildungen, willkürliche Fictionen oder Erfindungen sein, sondern müssen gegeben sein. Gehören sie aber zu einem von unserer Willkür unabhängigen und schon vor dem absichtlichen Denken als Thatsache anzuerkennenden, also gegebenen Inhalte der Welt, so kann der letztere in unserem, die Religionsphilosophie betreffenden Falle nur in der menschlichen Natur selbst liegen, und das Gegebensein der religiösen Vorstellungen heißt mithin auch so viel wie, dass sie mit Nothwendigkeit in der natürlichen Entwickelung des menschlichen Geisteslebens aus ihren Ursachen entsprungen sind und noch entspringen. Nur wenn dies der Fall ist, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieselben auch zu einem Bildungsstamm im Geistesleben des Menschen gehören, der, wenn auch erst nach unsäglichen Irrwegen des Verstandes, doch, nebst anderen, berufen ist, einmal Früchte der Erkenntniss zu tragen.

508. Zur Bewahrheitung der genannten Voraussetzung, durch welche die Möglichkeit einer Religionsphilosophie bedingt ist, kann man zweierlei Gründe anführen, die selbst allgemeine Thatsachen ausdrücken. Der eine Grund der Art liegt in den Zeugnissen der empirischen Völkerkunde, welche, nach Aussage ihrer besten Vertreter, noch nirgends einen Menschen angetroffen hat, in welchem nicht irgendwelche religiöse Vorstellungen,

wenn auch nur der dürftigsten und rückständigsten Art, vorhanden gewesen wären.[1]) Der zweite Grund liegt tiefer. Er ist in der Thatsache gegeben, dass in allen Richtungen und auf allen Vorstellungsgebieten, in denen einmal eine höhere Cultur erreicht worden ist, im Anfange der Entwickelung immer fehlerhafte Bewusstseinsinhalte und Formen durch psychische, von dem Willen ganz unabhängige Kräfte vorher ausgebildet sind, aus denen dann allmälig die Fortschritte zu höherer Geistesbildung entsprangen und ohne welche diese gar nicht stattfinden konnten. Aus dieser Thatsache, die gewissermaßen ein allgemeines Entwicklungsgesetz des geistigen Lebens andeutet, lässt sich folgern, dass, wo eine Gruppe von untereinander verwandten Vorstellungen in dem bezeichneten Verhalten angetroffen wird, da auch in derselben ein der menschlichen Natur immanentes, zu ihr unaustilgbar gehöriges Bildungsgebiet gegeben ist. Eine solche Gruppe bilden auch die religiösen Vorstellungen, das heißt, von solcher Art ist auch die Religion in den rein psychischen Formen, in denen sie ursprünglich naturnothwendig entsteht: von ihr kann mit Recht gesagt werden, dass sie älter sei, als alle Philosophie. Sie wird mit dem Menschen geboren, wächst mit ihm auf, und verlässt ihn nicht beim letzten Athemzuge: so war es beim Urmenschen und so ist es noch jetzt.

509. Die Religionsphilosophie ist als Wissenschaft *zweitens* dadurch bedingt, dass das, was eine *religiöse* Vorstellung in ihrer natürlichen, genuinen Daseinsweise ist, vorher definirt sein muss. Nach meinem Dafürhalten liegt die richtige Definition in Folgendem.

Das *Erste* ist, dass in jeder religiösen Vorstellung und durch sie, auf wie niedriger Bildungsstufe auch ihr Inhalt oder das darin Vorgestellte sein mag, immer etwas *Uebersinnliches* vor-

---

1) Oskar Peschel, Völkerkunde, Leipzig 1877, S. 255: „Auf allen Gesittungsstufen und bei allen Menschenstämmen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen innern Drang erregt" u. s. w. Es ist ganz gleichgiltig, ob das richtig ist, was Peschel unter diesem Drange versteht: es kommt nur auf die Thatsache an.



gestellt wird. Der psychische Vorgang, durch den das Bewusstsein der Uebersinnlichkeit hervorgerufen wird, ist ein vielgliedriger und weit wirkender, und kann von der Psychologie ziemlich genau nachgewiesen werden. Es giebt kaum irgendein Ding oder irgendeine Naturerscheinung oder irgendein Erlebniss, woran sich nicht die Vorstellung, dass darin etwas Uebersinnliches sei oder dahinter wirke oder aus ihm hervorleuchte, mit Leichtigkeit anschließt. Ein Beispiel kann für alle dienen. Das sinnliche Wahrnehmungsbild des Himmels geht in Regen, Blitz, Donner, Sturm u. s. w. über; diese neuen Wahrnehmungsbilder kommen alle aus ihm heraus, können aber von dem unwissenden Menschen auf nichts Anderes bezogen werden, als wiederum zurück auf den Himmel, der nun zu einer Decke wird, hinter welcher sich ein unbekanntes und übersinnliches Subject befindet, an welches sich das Herkommen der neuen Erscheinungen anlehnt. Was von den Veränderungen des Himmelsbildes gilt, dasselbe liegt noch jetzt für den ungebildeten Menschen als eine rein psychische Wirkung in dem allgemeinen Wechsel seiner Erlebnisse, überhaupt aller Geschichte: er sucht auch hinter ihnen ein übersinnliches Etwas, welches er Schicksal oder auch den wesenhaften Zufall nennt.

510. Das erste Merkmal, dass in und mit der Vorstellung etwas Uebersinnliches vorgestellt wird, genügt aber noch nicht, dass die Vorstellung eine religiöse sei. An sich unterscheidet die Vorstellung eines Uebersinnlichen sich in nichts von der Vorstellung irgend eines anderen Thatsächlichen: es wird auch durch die Vorstellung des Uebersinnlichen eben wiederum nur ein Thatsächliches, wenn auch kein in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenes, aber doch immer ein sonstwo Vorhandenes gedacht. Soll die Vorstellung der bloßen Thatsächlichkeit aufhören, so muss das thatsächliche Uebersinnliche so vorgestellt werden, dass es für den Menschen einen anziehenden oder einen abstoßenden Werth hat. Diese Umwandlung der Vorstellung beginnt innerhalb des sinnlichen Empfindungslebens durch den Gefühlsunterschied der Eindrücke, welche die Dinge und Ereignisse auf den

Menschen machen: dadurch wird auch das mit diesen Eindrücken verknüpft vorgestellte Uebersinnliche selbst für die Menschen ein Werthvolles, und die Vorstellung nimmt nun noch mehr den religiösen Charakter an. Man drückt dies gewöhnlich so aus, dass die Religion psychisch aus dem von den Lebenserfahrungen bewirkten Bewusstseinsunterschiede zwischen Glück und Unglück, Wohl und Wehe, Freude und Leid, Lust und Schmerz, Gutem und Bösem, Recht und Unrecht, Nützlichem und Schädlichem u. s. w. und den dazu gehörigen Gefühlen und Affecten, Begehrungen und Verabscheuungen, welche dem Menschen zugleich das Vermögen seines Könnens und Nichtkönnens zum Bewusstsein bringen, entsprungen sei. In den Wechselzuständen des Gemüths nimmt der Mensch zu dem von ihm vorgestellten Uebersinnlichen eine bestimmte Stellung an, insofern er von demselben nunmehr das Eine erhofft, das Andere befürchtet und das Uebersinnliche selbst sich für ihn dadurch in ein Gutes und ein Böses auseinander scheidet.

511. Auch dieses zweite Merkmal macht aber die Vorstellung noch nicht ganz zu einer religiösen. Dazu gehört drittens, dass der Mensch, wie er zuerst sich eine Stellung zu dem Uebersinnlichen giebt, so nun auch umgekehrt das Uebersinnliche in ein eigenartiges Verhältniss sowohl zum Menschen als einem Einzelwesen, als auch zu dem menschlichen Dasein und dem übrigen Naturinhalte überhaupt bringt. Dies geschieht in Folge bestimmter, in ihrem Ursprunge dunkler Erfahrungen, denen nur ganz mangelhafte Kenntnisse von der Natur und dem Leben zur Seite stehen und bei denen andrerseits doch an der Möglichkeit einer erwünschten oder erhofften Abänderung des vorhandenen Zustandes der Dinge und Ereignisse in der Welt festgehalten wird. Der Mensch schreibt die Verwirklichung dieser Möglichkeit dem von ihm gedachten Uebersinnlichen zu: dasselbe gehört zwar nicht zur Wahrnehmungswelt, steht aber doch mit ihr in einem Zusammenhange; es hat eine Kenntniss von der Wahrnehmungswelt und besitzt die Macht, in sie so von sich aus hineinzuwirken,

dass eine Veränderung, ein Ding, ein Ereigniss, ein Erlebniss, kurz etwas Neues entspringt, was aus dem Inhalte der Wahrnehmungswelt allein nicht hätte entspringen können. Dieses dritte Kennzeichen der religiösen Vorstellung, dass mit ihr der Gedanke eines Wirkens verbunden ist, welches von dem Uebersinnlichen ausgeht und einen Bestandtheil in die Wahrnehmungswelt einfügt, der aus ihr selbst nicht entstehen kann, bildet durch seine exceptionelle Bedeutung den Abschluss der Definition der religiösen Vorstellung. Vorzüglich um dieser exceptionellen Bedeutung willen wird das danach gedachte Uebersinnliche als ein göttliches Wesen oder als ein Gott gedacht: sie wird ebenso an der Vorstellung des niedrigsten Uebersinnlichen, eines heidnischen Götzen, wie an der erhabenen christlichen Idee von Gott angetroffen.

512. Jedes der genannten drei Merkmale, welche die fundamentalen Bestandtheile der Definition der religiösen Vorstellung ausmachen, drückt einen Gedanken aus, der sich in der Kulturgeschichte zu immer neuen Inhalten und Denkweisen ausgebildet hat, und zwar unter dem Einflusse aller Factoren, welche als Gefühl und Phantasie, Affecte und Leidenschaften, Reflexion und Denken, Zweifeln und Glauben, Verstand und Unverstand, Vernunft und Wahn, Kunst und Wissenschaft, an den Fort- und Rückschritten der Kultur mit gewirkt haben.

Die Vorstellung des Uebersinnlichen hat sich allmälig in die große Anzahl der Verehrungswesen ausgestaltet, von denen die Geschichte der Religionen Kunde giebt. Auf diese Vorstellung bezieht sich das gesammte theoretische Interesse, welches in der Ausbildung derselben auf Grund der fortgeschrittenen Kenntnisse von der Welt durch das Denken, durch Verstand und Wissenschaft, seine Befriedigung sucht und sich schließlich in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes verdichtet hat.

Die Vorstellungen zweitens, in welchen der Mensch sich zu seinem Verehrungswesen oder Gott von dem Standpunkte seiner Empfindungen und Affecte, seines Wünschens und Fürchtens, seiner leiblichen und geistigen Wohlfahrt und Noth, seiner ästhetischen

und moralischen Gefühle und Urtheile eine Stellung giebt, und die überhaupt das ausdrücken, was das Verehrungswesen für den Menschen werth ist, haben die Gesammtwirkung, die man vorzugsweise das religiöse Bedürfniſs des Gemüths nennt: dasselbe sucht und findet seine Befriedigung, im Unterschiede von der Erkenntniſs und dem Wissen, im Glauben. Wie weit sich das Denken und die Wissenschaft auf die wesentlichen Bestandtheile dieses Glaubens gerichtet haben, daraus sind die philosophischen Versuche entstanden, von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott begriffliche Formeln auszubilden und insbesondere solche Sätze festzustellen, durch welche der für das Denken vorhandene Widerstreit zwischen den sittlichen und ästhetischen Wahrheiten, die zu einer intelligibelen Welt gehören, und der unter dem Gerichtshofe dieser Wahrheiten stehenden Wirklichkeit durch den Anschluſs an die Idee Gottes geschlichtet wird. Der wichtigste unter diesen Sätzen ist der, welcher über das Verhältniſs der Moral zur Religion entscheidet.

Die Vorstellung drittens, durch welche das übersinnliche Wesen oder Gott als mit der Macht begabt gedacht wird, in den Weltinhalt eingreifen und in denselben neue Glieder einfügen oder Abänderungen in dem vorhandenen Laufe der Dinge und Ereignisse hervorbringen zu können, ist stets zum Abschlusse sowohl des Wissens, das man vom Wesen Gottes zu besitzen meinte, als auch des Glaubens, worin das Gemüth seine Beruhigung findet, benutzt worden. Dabei sind vorzugsweise die Gedanken entsprungen und für das religiöse Bewuſstsein maſsgebend geworden, durch welche die Schöpfung der Welt, die Vorsehung und das künftige Leben gedacht werden, und deren psychische Wirkung darin besteht, daſs der Religiöse dem Fortgange sowohl der Geschichte im Ganzen, wie seines eigenen Lebens nach dem Tode hoffnungsvoll entgegensieht.

Die in Obigem angedeuteten Fortbildungen, in denen die drei fundamentalen Bestandtheile der religiösen Vorstellungen sich geschichtlich entwickelt haben, übten selbstverständlich stets einen ge-

genseitigen Einfluss auf einander aus und sind als solche das historisch gegebene Material, welches die Philosophie in eine speculative Theologie oder Religionsphilosophie als Wissenschaft, wie weit es möglich ist, umzugestalten hat.

513. Diese Aufgabe würde aber vollständig unbestimmt und deshalb auch nur in der unsichersten Weise auszuführen sein, wenn nicht vor ihrem Angriffe noch eine dritte Bedingung erfüllt wäre. Diese Bedingung liegt darin, dass die Grundvorstellung unter allen religiösen Vorstellungen, nämlich die Idee Gottes, vorher genau definirt sein muss, damit man wisse, als was Dasjenige gedacht wird, dessen Dasein und Natur, sowie dessen Verhältniss zur Welt erkannt werden soll. Für uns setzt sich diese Definition aus folgenden Bestandtheilen zusammen.

Erstens. Das religiöse Bewusstsein, welches sich unter den Segnungen der Christuslehre ausgebildet hat, hält vom Standpunkte der hier vorausgesetzten theoretischen und praktischen Philosophie an der Idee des vollkommenen Wesens fest. In dieser Idee liegt aber zunächst, dass Gott nicht als ein in einer Entwicklungsreihe befindliches Wesen, sondern als absoluter Geist gedacht wird. So gedacht, wird Gott als ein Unicum gedacht. Das Selbstbewusstsein Gottes oder seine Persönlichkeit ist eine unwandelbare Einheit, das heißt, eine unveränderliche Zusammenstimmung jedes einzelnen Denkens und Wollens mit der absoluten Natur seines ungewordenen Wesens. Diese Sätze drücken annähernd das aus, was die Metaphysik als den ersten, nothwendigen Bestandtheil in der Definition der Gottesidee verlangt.

Zweitens. Das Denken Gottes ist als ein Denken des vollkommenen Geistes das Wissen der Gesammtheit aller Wahrheiten. Hierin liegt die theoretische Vollkommenheit Gottes, in welcher zu der Identität seines Selbstbewusstseins mit dem Inhalte seiner eigenartigen Natur auch die Identität seines Wissens mit dem ganzen Inhalte der Schöpfung gehört. Dieser zweite Bestandtheil in der Definition der Gottesidee schließt die Definition von der metaphysischen Seite ab.

Drittens. Nähme nun auch ein den beiden genannten Bestandtheilen der Definition entsprechendes Wesen, wenn es wirklich existirte, allerdings in dem ganzen Reiche dessen, was es sonst noch Uebersinnliches geben möchte, schon eine hohe, vielleicht die höchste Stelle ein: so wäre damit doch noch nicht ein solches Wesen gedacht, welches außer dem theoretischen Interesse auch dem Religionsbedürfnisse der Vernunft und des Gemüthes genügen könnte. Ein bloß metaphysisch definirtes Wesen läßt sich noch nicht als Gott im wahren Sinne denken. Das, woran es noch fehlt, ist einerseits die absolute Güte und Schönheit des Wollens und Handelns, andererseits die Gewißheit, daß dasjenige, was in der Güte des Wollens und in der Schönheit des Handelns gewollt wird, auch von der Liebe ausgeführt werde und in seiner Ausführung durch die Macht sowohl des Wissens, als auch des Wollens gesichert sei. Mit anderen Worten: zu der Definition der Idee Gottes als des vollkommenen Wesens gehört drittens der Gedanke, durch welchen Gott als das absolut gute, alle Schönheit schauende und zur Ausführung seines in der Liebe begründeten Weltplanes auch durch die unbeschränkte Macht seines Willens befähigte Wesen gedacht wird. Dieser dritte Bestandtheil schließt die Definition der Gottesidee von der ethisch-ästhetischen Seite ab. Alles, was man sonst noch als Eigenschaften Gottes nennen könnte, ist, wieweit es sich rechtfertigen läßt, in der vollständig gegebenen Definition enthalten.

514. Wird nun gefragt, wie die Religionsphilosophie die Realität des in dieser Definition gedachten Wesens begründe, so will ich wenigstens über den Weg, auf dem diese Grundfrage zu beantworten ist, meine Ansicht in folgenden Sätzen aussprechen.

a. Die Religionsphilosophie hat nicht die Aufgabe, den Weltinhalt zu erklären, das heißt, seine Entstehung aus bestimmten Prämissen und Erkenntnißgründen als eine logisch nothwendige Folge abzuleiten, und am wenigsten hat sie die Absicht, das Wesen Gottes selbst mit in solche Prämissen einzuflechten oder gar es selbst als Ausgang zu apriorischen Constructionen des Weltin-

haltes zu gebrauchen. Was sie erreichen kann, besteht darin, die wissenschaftliche Ergänzung der in den Erfahrungswissenschaften, sowie in der theoretischen und praktischen Philosophie gefundenen Wahrheiten zu geben, die dazu bestimmt ist, den schon an sich aus psychischen Quellen nothwendig entsprungenen religiösen Glauben theils zu läutern theils mit Denkgründen in Verbindung zu setzen, die ihn noch vertiefen und bekräftigen können.

b. Deshalb wird auch die Methodik derjenigen Wissenschaften, die vorzugsweise sich mit den Thatsachen und der Erforschung der causalen Bezüge derselben beschäftigen, von der Religionsphilosophie nicht beeinträchtigt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass namentlich alle Naturwissenschaft, so lange sie eben nichts Anderes, als Naturwissenschaft, sein will, sich nicht von der Voraussetzung lossagen darf, jede Thatsache sei durch bestimmte Ursachen, welche unter gegebenen Bedingungen nach bestimmten und unabänderlichen Gesetzen wirken, mit Nothwendigkeit zu Stande gekommen.

c. Hiermit ist aber nicht entschieden, weder dass der bis jetzt von dem wissenschaftlichen Empirismus auf seinen Gebieten ausgebildete, noch dass der von der Metaphysik ontologisch erweiterte Weltbegriff schon abgeschlossen und vollständig sei, das heißt, sowohl der Gesammtheit alles Thatsächlichen, als auch insbesondere der wahren Bedeutung der einzelnen Theile des thatsächlich Gegebenen entspreche: bei genauer Untersuchung erkennt man vielmehr, dass der in genannter Weise festgestellte Weltbegriff noch nicht der richtige ist.

d. Dies ergibt sich in einer doppelten Hinsicht. Einmal daraus, dass der naturwissenschaftliche Begriff von der Welt schon insofern nicht genügt, als darin die von der Naturwissenschaft gehegte einseitige Auffassung des Causalitätsbegriffes bemerklich ist, der zu Folge die Naturwissenschaft entweder das geistige Leben gewissermaßen als gar nicht zur Welt gehörig, oder aber dasselbe so auffasst, als ob es im Psychischen auch nur dieselbe Causalität gebe, die als in der Natur allein vorhanden angenommen

wird: in der Entwickelung des geistigen Lebens giebt es aber frei und bewusst wirkende Causalitäten, die also auch mit zum Inhalte der Welt gehören. Zweitens ergiebt sich die Mangelhaftigkeit des von der Naturwissenschaft gebildeten Weltbegriffes daraus, dass dieselbe ihren Causalitätsbegriff so gebraucht, als ob es selbstverständlich sei, dass, wenn überhaupt irgend welche Dinge als existirend vorausgesetzt würden, dann auch nothwendig Etwas geschehen müsse und zwar sogleich nach bestimmten Gesetzen. Dies ist aber durchaus nicht selbstverständlich, sondern unrichtig: denn wenn Etwas geschieht, dann muss allerdings auch Etwas sein, aber, wenn Etwas ist, so braucht deshalb noch nicht nothwendig Etwas zu geschehen, und am wenigsten muss Etwas von vornherein nach bestimmten Gesetzen geschehen. Hieraus folgt, dass die Frage nach dem Herkommen des Geschehens und insbesondere nach dem Herkommen derjenigen Gesetze, nach denen sich der Ablauf der uns zugänglichen Weltgeschichte bisher betragen hat, von der Naturwissenschaft unbeachtet geblieben und dass deshalb ihr Weltbegriff eine Lücke hat oder eigentlich in der Luft schwebt. Dasselbe lässt sich aber auch von demjenigen Weltbegriffe nachweisen, von dem die Metaphysik in Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft ausgeht und auf den sie ihre ontologischen Untersuchungen über das Sein und Geschehen bezieht.

e. Die nothwendige Ergänzung des bis jetzt von den genannten Wissenschaften gewöhnlich acceptirten Weltbegriffes besteht nun darin, dass seine Definition auch Rücksicht nimmt auf diejenigen Thatsachen, deren Begriff unzweifelhaft auf eine Causalität hinweist, die nicht selbst zu der Reihe der von der Naturwissenschaft und von der Metaphysik vorausgesetzten oder nachgewiesenen Causalitäten gehört, von welcher vielmehr umgekehrt diese Causalitäten selbst erst ihr Dasein erhalten haben. Von jeder Thatsache solcher Art muss gesagt werden, dass sie nicht zum naturwissenschaftlich-mechanischen, auch nicht zum metaphysischen, sondern zum intellectuellen Character der

Welt gehört, das heißt, dass sie ein Verhältniss, eine Form, eine Daseinsweise, eine Inhaltsbestimmung der dem Menschen zur Anschauung und zum Nachdenken gegebenen Erscheinungswelt ausdrückt, worin die der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Wirklichkeiten so wirken, wie es ihnen durch eine über ihnen allen stehende Wirklichkeit, nämlich durch Gott, vorgeschrieben ist. Jede Thatsache solcher Art nenne ich deshalb auch schlechthin eine intellectuelle Form der Welt, und bezeichne die Betrachtung der Welt nach der durch die Berücksichtigung ihrer intellectuellen Formen erweiterten Definition ihres Begriffes allgemein mit dem Namen Phänomenologie der Schöpfung der Natur und des Geistes, welche der Religionsphilosophie die Möglichkeit giebt, die Realität des von ihr in der Gottesidee gedachten Wesens zu begründen und die Gewissheit dieser Realität zu ihrer eigenen, weiteren Lehre zu benutzen.

f. Wo sind nun solche Thatsachen zu finden und welche sind sie? Man könnte meinen, sie wären am sichersten auf demjenigen Erscheinungsgebiete zu finden, welches schon durch seine eigene Bedeutung unser Denken in eine intelligibele Welt versetzt, nämlich auf dem Gebiete der sittlichen Wahrheiten und den damit im Bewusstsein zusammenhängenden und in der Erfahrung gegebenen und auf sie bezüglichen Thatsachen. Es ist unzweifelhaft richtig, dass die Religionsphilosophie in der Lehre der Ethik von den sittlichen Ideen das einzige Mittel hat, einen Theil von der Natur Gottes auch dem menschlichen Denken denkbar zu machen: sie bestimmt nach der Idee der inneren sittlichen Freiheit die Weisheit und Heiligkeit Gottes, nach der Idee der vollkommenen Willensgröße seine Allmacht, nach der Idee des Wohlwollens seine reine und allumfassende Güte und Liebe, endlich nach der Idee der Vergeltung seine Gerechtigkeit. Allein das kann die ethische Lehre doch nur dann und dies hat nur dann einen Werth, der über die bloße Idee hinausgeht, wenn die Existenz Gottes schon so unzweifelhaft feststeht, wie es für den religiösen Glauben allerdings selbstverständlich der Fall ist, von der Religions-

philosophie aber nicht in gleichem Sinne acceptirt wird. Ebenso ist es unzweifelhaft richtig, dass die allgemeine und nothwendige Giltigkeit der sittlichen Wahrheiten für alle Vernunftwesen zu dem Postulate ihrer Realität in Gott und ihres Ursprunges aus ihm hinführt, sowie andrerseits dass zwischen der unbedingten Wahrheit der sittlichen Ideen nebst ihren Erfüllung fordernden Geboten und dem thatsächlichen Leben des Einzelmenschen und der Gesellschaft so bedeutende Gegensätze und Widersprüche stattfinden, dass die Ausgleichung derselben nicht als möglich ohne Gott gedacht werden kann. Nicht minder richtig ferner ist es, dass aus demselben sittlichen Grunde auch eine Folgerung auf die Unsterblichkeit der Seele und auf ein zukünftiges Leben derselben Behufs ihrer Fortbildung gezogen wird. Allein diese und noch andere, aus der Natur der sittlichen Wahrheiten entspringenden Folgerungen sind doch, wie oben schon angedeutet, nur Postulate und setzen mithin die Existenz Gottes gleichfalls als schon angenommen voraus.[1])

515. Aus diesen Gründen folgt, dass diejenigen Thatsachen, in denen der intellectuelle Charakter der Welt enthalten sein und aus denen mit demselben Rechte auf das Dasein Gottes soll geschlossen werden können, mit welchem sowohl die Naturwissenschaft, als auch die Metaphysik auf die Realität der von Beiden angenommenen Grundbestandtheile der Erscheinungswelt und auf die dazu gehörigen Causalitäten schließt, in einer ebenso allgemeinen objectiven Bedeutung gegeben sein müssen, wie die übrigen allgemeinen Formen der Erfahrung. Dazu kommt, dass diese Thatsachen auch so beschaffen sein müssen, dass der aus ihnen gezogene Schluss auf das Dasein Gottes nicht etwa bloß ein indirecter in dem Sinne sein darf, weil das Gegebensein jener intellectuellen Formen sich nicht aus der alleinigen Natur der Grundbestandtheile der Erscheinungswelt und ihrer Causalitäten ableiten oder erklären lässt.

---

1) Der sogenannte moralische Beweis vom Dasein Gottes braucht hier nicht besonders erwähnt zu werden.

Vielmehr ist zu verlangen, daſs, wenn wirklich dergleichen Thatsachen gegeben sind, aus diesen sich auch direct und mit logischer Nothwendigkeit die genannte Folgerung ziehen läſst.

516. Nach diesen Erklärungen geht nun meine Ansicht dahin, daſs Thatsachen von der eben definirten Art in der Erfahrung wirklich gegeben sind. Diese Thatsachen lassen sich in sechs Gruppen zusammenfassen, von denen jede durch denjenigen Begriff einheitlich vertreten wird, in welchem wir dasjenige denken, worin die intellectuelle Bedeutung der zu einer Gruppe gehörigen Erfahrungsthatsachen besteht. Diese durch den Begriff ihrer intellectuellen Bedeutung einheitlich gedachten Gruppen, oder, kurz gesagt, die intellectuellen Formen der Erfahrung, sind folgende:

a. Die Zusammenstimmung zwischen dem Denken und den Erfahrungsthatsachen, das heiſst, zwischen logisch richtigen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und den auſserhalb derselben befindlichen Wirklichkeiten oder Demjenigen, was ist und was geschieht. Ich nenne diese intellectuelle Form ihrem Begriffe nach die logische Harmonie unter den Bestandtheilen der Welt.

b. Die Naturgesetze, das heiſst, die Thatsache, daſs ein logischer Gedanke, der in der Form des Urtheils eine giltige Verbindung zwischen Grund und Folge ausdrückt, ein den Inhalt der Welt beherrschendes Gesetz ist.

c. Die logischen Ordnungen, das heiſst, die Thatsache, daſs der für die bloſs sinnliche Wahrnehmung verworrene Inhalt der Welt sich im Denken nach den Verhältnissen der Ueber-, Unter- und Nebenordnung in ein System logischer Gliederung umwandelt, in welchem jedes Ding und jedes Ereigniſs seinen bestimmten Ort nimmt. In dieser intellectuellen Form drückt sich ein Theil der unter den Grundbestandtheilen der Welt objectiv stattfindenden Beziehungen aus, von denen die uns unbekannte metaphysische Causalität unter jenen Bestandtheilen abhängt.

d. Die Schönheit, das heißt, die Thatsache, dass die Erscheinungswelt nicht bloß ein von den Naturgesetzen necessitirtes System an sich gleichgiltiger, räumlicher und zeitlicher Verhältnisse und Begebenheiten ist, sondern gleichzeitig in diesen auch solche Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit darstellt, welche den vernunftfähigen Zuschauer mit einem unbedingten Wohlgefallen erfüllen. Die Bedeutung dieser intellectuellen Form liegt wesentlich darin, dass die innerhalb der Natur ihr dienende metaphysische Causalität eben hiermit zugleich bewirkt, dass der Inhalt der Natur aufhört, ein an sich Gleichgiltiges zu sein.

In der Welt des Geistes ist die intellectuelle Form, welche wir die Schönheit nennen, der wesentliche Bestimmungsgrund für die Wirksamkeit des psychischen Mechanismus im Dienste der ästhetischen Causalität.

e. Die Zwecklichkeit, das heißt, die Thatsache, dass die Erscheinungswelt Bestandtheile enthält, in denen die darin nach ihren Gesetzen wirkende Causalität genöthigt ist, so zu wirken, dass das Resultat einem bestimmten logischen Begriffe oder einem System solcher Begriffe entspricht und den Inhalt dieses Begriffes oder Begriffssystems als Zweck dem denkenden Zuschauer zum Bewusstsein bringt.[1]) In dieser intellectuellen Form drückt sich ein anderer Theil objectiver Beziehungen unter den Grundbestandtheilen der Welt aus.

f. Das Zusammenwirken der den genannten fünf intellectuellen Formen dienenden Causalitäten zu einer einheitlichen Entwickelung und Vervollkommnung der Erscheinungswelt, das heißt, die von der Geschichte der Erde und der Menschheit ausgesprochene Thatsache, dass die realen Grundbestandtheile der Erscheinungswelt und die ihnen zugehörigen

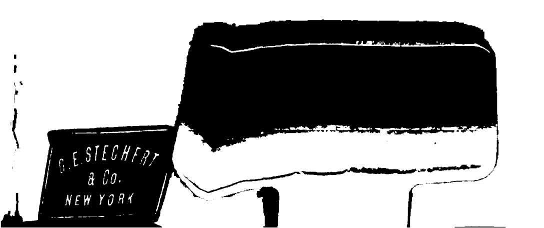
---

1) Das Wort Zwecklichkeit ist hier gewählt, um den Gedanken, den es ausdrückt, nicht derselben Verwechselung Preis zu geben, welche der Begriff der objectiven Zweckmäßigkeit häufig durch seine Identificirung mit der Vorstellung der subjectiven Zweckmäßigkeit, das heißt, der Nützlichkeit erfährt.

Causalitäten zu einem derartigen Zusammenwirken zusammengefügt sind, dass alle intellectuellen Formen zur Verwirklichung des gleichen Zieles, nämlich der fortschreitenden Vervollkommnung der Erscheinungswelt, dienen. Die Geschichte dieser Verwirklichung hat es bis zum Dasein des vernunftfähigen Menschengeschlechts gebracht und setzt sich in der historischen Vervollkommnung der Individuen und durch diese des Geschlechtes fort.

517. Die genauere Analyse der Begriffe der intellectuellen Formen, sowie die Darlegung der Beweiskraft der zu ihnen gehörigen und als Prämissen zu verwendenden Gedanken, die zur Gewissheit der Existenz Gottes und der näheren Erkenntniss seiner Natur und seines Verhältnisses zur Welt hinführt, ist der Gegenstand theils des genannten Abschnittes der Metaphysik, theils der erste grundlegende Theil der Religionsphilosophie. Insofern von der sechsten intellectuellen Form auch der ganze ethische und ästhetische Gedankenkreis mit umschlossen wird, erfüllt die Religionsphilosophie zugleich auch die in der Gliederung des Systemes der Philosophie ihr zugewiesene Aufgabe, nämlich die Vereinigungsstelle aller Theile der Philosophie und somit auch das Schlussglied zu sein, in welchem „das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen sich in der Idee Gottes zu einem einheitlichen System der Erkenntniss so verknüpft, dass neben dem logischen, sittlichen und ästhetischen auch das religiöse Vernunftbedürfniss befriedigt ist“ (33 und 50).




G.E. STECHERT
& Co.
NEW YORK